نزعة أدونيس الإنسانية:
استعارة شعرية مضللة!

محمد خلاف

لم تشغل أدونيس مسألة مثلما شغلته مسألة اكتشاف المعنى الإنسانى العميق لذاته، وللإنسان عموما ومحاولة تحقيق هذا المعنى. وتمتلىء كتابات أدونيس النثرية بفيض من العبارات التى تؤكد كلها أهمية الإنسان المطلقة وعلى ضرورة اتخاذه غاية فى حد ذاته، رغم أن نقيض ذلك هو ماحدث، ويحدث حتى الآن[1]. ولما كان أدونيس واعيا طول الوقت بما آل إليه مصير الإنسان فى مجتمعه العربى الإسلامى من نهاية مفجعة، فقد اتخذت لديه هذه المسألة أبعادا عميقة ومركبة. كان أدونيس واعيا منذ البداية وعيا يكاد يكون مفرطا، بأن الإنسان فى مثل هذا المجتمع لم يعد صالحا لأن يكون حتى مجرد شىء. فلقد "صار أى شىء (.) أكثر أهمية من الإنسان. أى شىء، حتى الثوب، حتى الحذاء"[2]. وقد ظل هذا الشعور المأساوى يرافقه على الدوام سواء على صعيد حياته الشخصية أو على صعيد تجربته الشعرية. وكان هذا الشعور من القوة بحيث أنه ظهر لديه على هيئة رد فعل مضاد يعبر على العكس عن نزعة قوية لتأكيد الذات بشكل مطلق. ورفض الخضوع لكل صور التعميم أو التجربة التى من شأنها أن تهدد أصالة هذه الذات وفرادتها. وينطلق أدونيس من تعريف معين للاغتراب يعتبره من أقدم وأعمق التعريفات هو ذلك التعريف الذى أورده الفارابى. يقول الفارابى فى تعريفه: "كل موجود فى ذاته، فذاته له، وكل موجود فى آلة، فذاته لغيره". لذلك كانت المسألة الأولى وما تزال بالنسبة له هى كيف يخرج من دائرة هذا الاغتراب ويقوم بعملية الاسترداد. وقد مثلت لـه الكتابة الشعرية أحد أفضل الطرق لممارسة استرداد الذات والعودة الدائمة للوجود فيها.

ورغم أن أدونيس ينطلق من التركيز على الإنسان والاهتمام به من خلال علاقته بالله أو عبادته له بل بوصف ذلك الإنسان يمثل هو نفسه قيمة بحد ذاتها إلا أنه يفشل فى الاحتفاظ بهذا من ميدان التأثير والفعالية فإن ردة فعلها الحادة والقوية على هذا الإجراء سرعان ما تتجه على الفور ناحية إضفاء طابع المطلق على كل ما هو نسبى وذاتى ومتناهٍ. ولأن أدونيس شاعر قبل كل شىء فإنه يختار بالضرورة الشعر لكى يخلع عليه الإطلاقية التى يسلبها من الوجود الميتافيزيقى. وفى اللحظة نفسها التى يفعل فيها أدونيس ذلك فإنه يخون نزعته الإنسانية ذاتها. وهكذا ينتقل أدونيس من المركزية اللاهوتية إلى المركزية الإنسانية ملاحظا بحق أن "غربة الدين الكبرى هى أن تصبح الكنيسة أكثر أهمية من المسيح. وأن يصبح الجامع أكثر أهمية من الإسلام. هى أن تصبح الكنيسة للكنيسة والجامع للجامع. هى أن يصبح الدين مؤسسة"[3]. لكنه ما إن يصل إلى المركزية الإنسانية حتى يرتد على عقبيه عائدا مرة أخرى إلى نقطة البداية، أعنى إلى المركزية اللاهوتية. ولكن فى هذه المرة تحت اسم مستعار هو الواحدية الشعرية. فإذا كان صحيحا أن الدين عندما يصبح غاية فى حد ذاته وليس وسيلة أو كما يعبر أدونيس عندما يصبح الدين للدين فستؤدى هذه الحالة إلى ضياع الدين وتدهورِ العالمِ الروحى، تدهورا كاملا. فإنه من الصحيح كذلك أن إحلال الشعر محل الدين بوصفه مصدرا بديلا للقوة ثم النظر إليه بعد ذلك على أنه يمثل قيمة فى ذاته أو بحد ذاته سيعمل هو أيضا على ضياع الشعر وضياع الإنسان معا. بل إن اتخاذ الإنسان نفسه غاية من أجل ذاته أو كما يعبر فويرباخ جعل الإنسان إلها للإنسان لايمكنه إلا أن يفقد الكائن البشرى روحه وإنسانيته. ذلك بأن جوهر الكيان البشرى هو فى تلك القدرة المبثوثة فيه لا على النكوص على عقبيه والارتداد للخلف وإنما على الاستشراف والتطلع للأمام ومحاولة سبر أغوار الوجود الروحى المستقل والمتميز. ذلك الوجود الذى يقف بأكمله خارج ذاته وخارج عالمه الطبيعى معا.

تعتبر الواحدية الشعرية إذن، بمثابة حجر الأساس الذى تقوم عليه نظرة أدونيس إلى العالم. وقد كانت هذه الواحدية الشعرية، من القوة، بحيث أنها تمكنت بالفعل من أن تبتلع فى داخلها كل مدارج الوجود المختلفة: الدينية والفكرية والجمالية وحتى الشخصية. وقد أثرت هذه

الواحدية فى طريقة مقاربة أدونيس للأفكار بشكل عام. كما أثرت كذلك فى الكيفية التى تناول بها أدونيس بعض الظواهر الهامة فى كل من الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية. فإن تناول أدونيس للأفكار بصفة عامة يكاد يكون تناولا عاطفيا وذاتيا صرفا، وفى هذا النوع من التناول تكون المشاعر هى المقومات الأولى. كما بدا تأثير هذه الواحدية واضحا فى موقف أدونيس المتحيز من التراث العربى والإسلامى، فهو لايقبل من هذا التراث، سوى الاتجاهات التى من شأنها أن تثرى تجربته الشعرية وتدعمها، كالاتجاهات الباطنية، مثلاً، من إمامية وصوفية، وهذه الاتجاهات هى أيضا الاتجاهات نفسها التى يخلع عليها أدونيس، قيمة تحويلية وثورية كبرى. ويحدث استقطاب مماثل، على مستوى العلاقة بالثقافة الغربية. فهو ينحاز فى هذه الثقافة إلى الفلسفات والحركات الشعرية والفنية النازعة إلى اللامعقول وإلى الفردية المطلقة، كالحركة السوريالية، وفلسفات نيتشه وكيركجرد وهيدجر.

وقد بدأنا الدراسة بمحاولة استخلاص المخطط الهيكلى لكتاب الثابت والمتحول. وكانت هذه المحاولة مصحوبة ببعض التعليقات والملاحظات النقدية الجزئية التى بثثناها هنا أو هناك. لكن انتقادنا الأساسى كان موجها إلى موقف أدونيس الفكرى ككل. أعنى موقفه الرامى إلى جعل الشعر يأخذ مكان الدين. وفى الواقع، فإن أدونيس يستخدم ها هنا مايشبه أن يكون معيارا عكسيا للحقيقة أو القيمة. فهو يتهم النظرة الدينية بأنها السبب فى ضياع الإنسان العربى وفقدانه لتكامله وحريته. وكحل لهذا الموقف المفترض أو المزعوم، يدعو أدونيس إلى تثبيت منحى إنسانى أنثروبولوجى صرف، مكان المنحى الدينى السائد والمستقر. لكنه فى مجال الرد على مايسميه بالنظرة الدينية المتطرفة، مايلبث أن يقع فى براثن نظرة أشد تطرفا، هى النظرة الإنسانية. وقد عرفنا أن من بين أهم خصائص هذه النزعة هو ميلها إلى إضفاء طابع اللامتناهى على المتناهى وطابع المطلق على الجزئى والنسبى والعابر. غير أن هذه المحاولة لابد أن تنتهى، لامحالة، إلى الفشل. وفى الحقيقة، فإن الشعر، أو أى شىء آخر، لايمكنه أن يقوم بدور المطلق، وهو بمجرد أن يصل إلى الذروة، مايلبث أن يصل فى لحظة الذروة نفسها، إلى طريق مسدود. فتكون تلك بمثابة الإعلان عن إخفاقه، وإخفاق الإنسان معا[٤].

ففى سبيل إنكار الإيمان بأية حقيقة مطلقة عن وجود الله، يتم تقويض النظم الأخلاقية والجمالية والمعرفية، الكلية والثابتة، والمستمدة من الوجود الإلهى، ويؤدى ذلك بشكل تلقائى إلى فرض حالة من السيولة الشديدة للقيم والمعانى. وفى إطار هذه الحالة تؤخذ الحقائق والمعايير دائما ضمن منظورات جزئية وعابرة. وتظل هذه المعايير متغيرة وقابلة للمراجعة والتجاوز المستمرين، إلا أنها لايمكن أن تؤدى أبدا إلى أى شىء ثابت أو نهائى. وفى النهاية، تصبح جميع الأحكام والمعايير، نسبية، أى متساوية، من حيث المشروعية والأهمية. فرأى أجهل الناس بالشعر، يصبح متساويا مع رأى أكثر نقاد الأدب حنكة ووعيا جماليا. والدفاع عن كرامة الإنسان وحريته يصبح مثل الهجوم عليهما أو الانتقاص من قدرهما، وهكذا. وأخيرا، فلعل مشكلة التواصل التى يطرحها هذا النوع من الشعر طرحا قويا، أن يكون لها فى هذا السياق، دلالة عظيمة المغزى، فمهما فسرنا هذه المشكلة بعوامل خارجية، تظل العوامل الداخلية، فى نظرى، أقوى وأشد تأثيراً. "وهكذا، يخيل لى أن هذا الشعر ينتهى به الأمر لامحالة إلى الوقوع فى أسر نوع من العزلة الكاملة. وهى عزلة لايصح النظر إليها بوصفها مجرد أمر عارض يصل إليه هذا الشعر رغما عن إرادته، أو بسبب ظروف موضوعية تتجاوزه، ذلك أن هذا الشعر يصبح بإرادته هو، وبدوافع داخلية تماما، شعر توحد وانعزال، فخور - إلى حد الزهو - بانعزاله وتوحده"[٥].

المخطط الهيكلى لكتاب الثابت والمتحول

فى كتابه الرئيس، الثابت والمتحول، يحاول أدونيس أن يدرس التراث العربى من خلال منهج وصفى تاريخى موضوعي ومحايد"[٦]. ومن أجل ذلك يعمد أدونيس إلى قصر دراسته ضمن حدود معينة. وتتكون هذه الحدود من وصف الإنسان فى تاريخيته وحريته وعلاقاته المتناهية الباطنة. وحتى يتجنب الوقوع فى خطر التبسيط والتجريد، فقد آثر منذ البداية، ألا يعرض للتراث

ككل، وكوحدة، أو يقيمه في المطلق. بل ركز فيه على أفكار ووقائع واتجاهات محددة، وفي الوقت نفسه متنوعة بل متناقضة. فالتراث كما يرى أدونيس لم يكن تعبيرا عن الهوية نفسها كما لم يكن وحدة واحدة متناسقة ومنسجمة عبر المراحل التاريخية. بل بالأحرى كانت وحدة التراث المزعومة كثيرة ومتعددة إلى درجة التباين الجذرى فى الآراء والأفكار والتطلعات التى عبر عنها.

وقد بدت الثقافة العربية لأدونيس فى شكلها المسيطر، على الأقل، ثقافة تقليد واتباع. فلم يحدث أبدا لهذه الثقافة أن تجاوزت ما تم رسمه لها من إطارات مألوفة أو ما تم وضعه من حدود مقررة سلفا. وهكذا، ظلت ترسف فى أغلال التقليد والجمود قرونا طويلة فلم يقيض لها أبدا أن تتحرر من قيودها وتنطلق باحثة عن الحقيقة والمعرفة أينما كانت وكيفما كانت. وتطرح الثقافة العربية السائدة مشكلة مفتعلة بخصوص التراث. وهى مشكلة لا تهم أحدا غير أصحاب هذه الثقافة ومن يوالونها ويدافعون عنها. وتنشأ هذه المشكلة عندما يحاول هؤلاء أن يجعلوا من التراث ككل مجالا للرفض أو القبول، وليس موضوعاً للبحث والتساؤل وإعادة النظر. ويجعل النظام الثقافى السياسى السائد من التراث مشكلة عندما يحوله إلى سلاح فى يده يواجه به من جهة الفئات والقوى التى تناوئه فى حرب الصراع على السلطة، ويفرض بقوته من جهة أخرى نمطا معينا من الفكر والتعبير وربما من السلوك أيضا. وهو نمط يقدم بوصفه الطريقة الصحيحة والوحيدة لفهم التراث، والاقتراب من خقيقته الخالدة. أما الفئات التى كانت تحركها دوافع الإبداع والحرية والثورة فلم يمثل لها التراث مشكلة على الإطلاق. فلقد وجدت هذه الفئات نفسها تتجاوب ببساطة وعفوية مع أعماق التراث الكيانية حيث يكمن جوهر الإبداع، لا مع المنجزات التى كانت تظهر من حين لآخر، على سطحه. ورغم أن هذه الفئات والقوى كانت هامشية ومقموعة، إلا أنها حاولت مع ذلك أن تحطم القيود المفروضة على الفكر والحياة، وأن تطرح مفهومات أخرى جديدة.

هذان هما المنحيان أو الطرفان الكبيران اللذان كونا الثقافة العربية منذ نشوئها. ولم تكن العلاقة بين هذين الطرفين علاقة جدلية خصبة، بل كانت على العكس، علاقة تناقضية، إن لم تكن عنيفة ودموية، وقد عجز طرفا هذه العلاقة عن تجاوز الصراع الذى فرض عليهما، سواء على المستوى النظرى أو العلمى. ولهذا، لم يكن" الخلاص (أو الهلاك) فى (وحدة هذين الطرفين) معا، وإنما كان الخلاص (أو الهلاك) فى تغلب أحدهما على الآخر"[7]. ولأسباب معينة، فإن الذى كان ينتصر دائما فى هذا الصراع، إنما هو الطرف الأول. فقد وجد هذا الطرف الذى اتخذ من التقليد والاتباع أساسًا ومنطلقاً له مؤازرة ومساندة قوية من النظام الثقافى السائد، وهذا الطرف هو الذى سمى اصطلاحا، بالثابت أو القديم، أما قوى الإبداع والتجديد، أو ماسمى اصطلاحا بالمتحول أو المحدث، فكان هذا النظام يفرض عليها إما أن تتخلى عن نظرتها التجديدية وأن تكون على العكس امتدادا أو استمرارا للقديم على النحو الذى ساد واستقر، أو لايعترف بها على الإطلاق، وهو ماكان يتضمن أيضا العمل على محاربتها والقضاء عليها.

هذا هو باختصار، المخطط الهيكلى الذى ينظر أدونيس من خلاله إلى التاريخ العربى. فإذا صح هذا المخطط، وصحت بالتالى، الثنائية التى يقوم عليها، تصبح "القضية الأساسية فى دراسة الثقافة العربية، وفى التراث العربى بعامة، هى (قضية) العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول، أو (قضية) الصراع بين منحى الاتباع ومنحى الابتداع"[8]. وتبدو الحياة العربية فى ظل هذا المخطط واقفة لاتتحرك. تعيد دوراتها القاسية باستمرار. وتنسرح دوما وأبدا على خشبة التاريخ، بمقتضى ذلك المخطط. وهكذا، فرغم أن مادة التاريخ كانت تختلف من عصر إلى عصر، ومن مرحلة إلى أخرى، إلا أن مخططه أو هيكله الجوهرى القائم على ثنائية الثابت والمتحول، القديم والمحدث، ظل كما هو ثابتا لايتغير. ويوجد لدى أدونيس وعى حاد ومرهف بمأساة التاريخ العربى. وهى مأساة يسببها أو يبعث عليها أن نظام التاريخ يبدو للأسف خلوا تماما من أى نظام خلقى أو إنسانى. فهو نظام تسيطر عليه تماما وتحركه قوى بهيمية ظلامية ماقبل إنسانية نزاعة إلى العنف والقسوة والخيانة ومتعطشة دوما إلى إراقة الدماء وتقديم المزيد من القرابين والضحايا. ويأتى

الخليفة على رأس هذا النظام. والله هو من جعله فى هذا الموضع ليكون حارسا للدين وممثلا لـه. ومنذ أن يستمد الخليفة سلطته من الله، تصبح كل سلطة على الأرض بعد ذلك انعكاسا للسلطة التى يديرها الخليفة. وهكذا يدور التاريخ باسم هذه السلطة وهكذا يستمر أيضا تقديم البشر كقرابين وضحايا باسم هذا الدوران الأبدى.

ليس الأساس إذن فى هذا النظام أو المخطط الهيكلى هو الثنائية بحد ذاتها. ليس هو الاتباع بحد ذاته، أو الابتداع بحد ذاته. وإنما هو الموقف من القيم الطبيعية والإنسانية، تلك القيم التى ينبغى أن ينظر إليها باستمرار بوصفها نقطة ارتكاس الثنائية ومحورها الأصلى. وهكذا، فعلى أساس الموقف الإيجابى من هذه القيم، يتحدد إذن الموقف من طرفى الثنائية. ولما كان الطرف الاتباعى من وجهة نظر أدونيس هو الطرف الذى وقف فى مضادة تامة مع القيم الطبيعية والإنسانية، وكان الطرف الإبداعى هو الطرف الذى وقف على العكس، مع هذه القيم، وإلى جانبها، يصبح من الطبيعى أن يعلن أدونيس انحيازه الكامل للقوى الإبداعية والتحولية فى التراث العربى، ومن ثم رفضه الكامل للقوى الاتباعية والثبوتية. فالقضايا الثقافية المطروحة فى هذا الكتاب، هى إذن أبعد مايكون عن أن تكون مجرد قضايا نظرية أو تأملية. ذلك أنها أيضا وربما فى الأساس، قضايا إنسانية وحقيقية. والتاريخ الذى تدور حوله هذه القضايا ليس مجرد خلفية فخمة. فلسوء الحظ، تصادف أن يكون هذا التاريخ هو تاريخنا نحن بالذات. وتصادف أيضا أن تكون مادة هذا التاريخ، مادة دموية. بطلها وضحيتها فى الوقت نفسه هو الإنسان العربى ذاته. فالصراعات فى هذا التاريخ كانت، وما تزال، حقيقية. والمعاناة أيضا حقيقية. ولذلك، لم يكن غريبا أن تكون دعوة أدونيس إلى تشكيل شعر جديد وحياة جديدة هى فى الأساس دعوة إلى تشكيل إنسان عربى جديد. إنسان يتمحور حوله كل شىء: الشعر والفكر والدين، وينظر إليه كل شىء على أنه هو الذى يمثل فى النهاية قيمة القيم ومعيارها النهائى.

وقد بدت الاتباعية فى نظر أدونيس شديدة التأصل فى الحياة العربية مما أغراه بتعقب الأسباب الحقيقية لهذا التأصل. ورغم أن أدونيس معنى أساسا فى هذا البحث بتحليل ماهية الشعر العربى وبيان خصائصه من خلال تحليل العلاقة الأساسية بين القديم والمحدث. إلا أنه لم يشأ أن يقوم بتحليل الظاهرة الشعرية بمعزل عن غيرها من الظواهر الثقافية الأخرى. ويؤكد أدونيس أن النقد العربى قد قدم صورة خاطئة أو على الأقل صورة غير دقيقة عن الشعر الجاهلى. فقد سعى هذا النقد فى معظمه إلى ربط الشعر الجاهلى كله بالقيم القبلية ربطا عضويا. فى حين تؤكد الحقائق التاريخية أنه كان يتضمن أيضا نواة لحركة شعرية أخرى مضادة للقبيلة وقيمها. وقد تمثلت هذه الحركة فى شعر الصعاليك وفى قصائد لامرىء القيس وطرفة بن العبد. ويخلص أدونيس من ذلك إلى أن: "الأصل الثقافى العربى (لم يكن) واحدا وأنه (تضمن) بذورا جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن ( ) بين الثابت والمتحول"[9]. فإذا صح أن الأصل الشعرى كان منقسما على نفسه، كان معنى ذلك أن الشعر بذاته، لايستطيع أن يفسر تأصل الاتباعية فى الحياة العربية، ولابد عندئذ من البحث عن أسباب تفسيرية أخرى أكثر إقناعا. ويلتمس أدونيس هذه الأسباب فى الرؤيا الدينية الإسلامية. فلأن الدين الإسلامى لم يقتصر على الغيب والآخرة فقط بل شمل الحياة والوجود كله، كان من الطبيعى، أن تفهم الرؤيا الشعرية العربية التقليدية فى ضوء الرؤيا التى وضعها الدين. فمنذ اللحظة الأولى حرص العلماء على أن يربطوا بين اللغة والدين ربطا جوهريا. وقد عنى هؤلاء العلماء باللغة، اللغة العربية أساسا. ولم تكن هذه اللغة فى نظرهم اصطلاحا وتواضعا بل كانت توقيفا ووحيا. أو بتعبير آخر لم تكن نتاجا بشريا أو اجتماعيا وإنما كانت تنزيلا وتعليما من عند الله، للإنسان. وبهذا اعتبرت اللغة قديمة إلهية، واعتبر الشعر الجاهلى الذى كتب بها قديما هو أيضا. أخذ العلماء بدورهم يستعينون بالشعر الجاهلى فى تفسير القرآن. وأصبحت المعرفة بالشعر الجاهلى شرطا أساسيا لسبر أغوار الإعجاز القرآنى. وهكذا، "اكتسبت اللغة العربية الجاهلية والشعر الجاهلى بعدا دينيا، وأصبح العربى بعامة يصدر فى نظرته إلى ماضيه الثقافى الجاهلى عن شعور دينى"[10]. ويبحث أدونيس الرؤيا الدينية على عدة مستويات من المعنى: الزمنى أو التاريخى، والمكانى، والنظرى أو المعرفى، والعملى. فمن حيث

النظرة إلى الزمن والتاريخ: ليس للزمان في المنظور الديني سوى وجه واحد أو بعد واحد هو الماضي. لا من حيث أن هذا الماضي قابل للتجاوز بل من حيث أنه قد اكتمل بصورة نهائية وثابتة منذ ولادته. ولا من حيث أنه تعبير عما كان وحسب، وإنما أيضا من حيث هو تعبير عما يكون، وعما سيكون. فالماضي هو الزمان كله، أم الحاضر بذاته أو المستقبل بذاته فليس لهما ضمن هذا المنظور أية قيمة. فقيمة المستقبل الوحيدة هي إذن في صدوره الدائم عن الماضي لا عن المجهول، وفي ممارسته الأبدية للمضمون الذى دعا إليه أو عبر عنه هذا الماضي. وهذا المضمون هو مضمون ديني في الأساس. وككل مضمون ديني فإنه يبسط حضوره المطلق على التاريخ كله. بل إن قيمة المستقبل تكاد تكون في الواقع هي، في إنكار المستقبل إنكارا تاما، وفي إنكار دلالته على الخلق والتجدد، والزمان منظورا إليه على هذا النحو، لابد أن ينغلق في وجه الممكنات والاحتمالات كلها. وبدلا من أن يكون مجالا لتحول الإنسان أو لصيرورته الخالقة والفاعلة، يصبح على العكس مجالا لتجلي الثابت والمطلق، ذلك الفاعل الحقيقي في العالم وجوهره الأبدي. هكذا، ما يكون، وما سيكون، موجود سلفا، في ماقد كان، والحاضر أو المستقبل ليس أكثر من وسيلة لتقليده واستعادته دوما وأبدا، حتى نهاية الزمان.

والمكان بدوره مغلق كالزمان. يشبه مثله أن يكون مجرد اصطلاح لفظي وحسب. وهو إلى ذلك، لايصلح لأن يكون مستقرا أخيرا وإن كان يمكن أن يكون ممرا. وبالتالي لايصلح لأن يكون مصدر أمن وطمأنينة. إنه مجرد مأوى مؤقت وغير كاف لحين الوصول إلى هناك، حيث المكان الدائم والحقيقي. حيث الآخرة"، التي تلتقي بالماضي في مكان آخر من نوع غير أرضي"(١١). وهكذا ليس المكان إلا" واسطة لتذكير الإنسان أن الدنيا فانية، وأنها ليست إلا جسرا يعبر عليه إلى السماء، حيث الوجود الإلهي المطلق"(١٢). والواقع أن الإنسان ضمن المنظور الديني لايصح من وجهة نظر أدونيس أن يقال عنه أن له وطنا بالمعنى الديني. فهو لا يرتبط بالمكان الذى يسكن فيه ارتباط حضارة ومدنية (١٣)". من هنا تصبح جميع الأمكنة بالنسبة إلى الإنسان ضمن هذا المنظور متساوية وتصبح الهجرة المستمرة هي النموذج الذى يعبر خير تعبير عن علاقته الحقيقية بالمكان. حيث يحيا خارج المكان فيما يحيا ضمنه. كأن فيه نوعا من مقيم راحل، أو حاضر غائب. والإنسان وإن كان يلتصق بالمكان إلا أنه لايلتحم به عضويا. بتعبير آخر، لاتصبح الأرض جزءا حيا من جسده أو بعدا حميميا من أبعاد وجوده بل عنصر تزيين وإضافة وحسب. ولذلك فحين يدافع عن المكان الذى يسكنه فإنه لايدافع عنه من حيث هو أرض أو وطن، بل يدافع عن ملكه على هذه الأرض. وهو في هذا كله"، (كأنه) مستعد أن (يموت) في سبيل فكرة ما، لا في سبيل أرض ما. (كأنه) كائن في اللوجوس، في الكلمة، لا في الطبيعة"(١٤).

وفيما يتعلق بطبيعة النظرة إلى المعرفة: اعتبرت الرؤيا الدينية، المعرفة بوجه عام تابعة لها ومنبثقة عنها، وإلا فلن يكون للمعرفة أي معنى. "المعرفة بتعبير آخر دينية أو هي باطلة"(١٥) والمسألة بسيطة ولا تحتاج أى تعقيد: يكفي أن يؤمن الإنسان دينيا لكي يمتلك المعرفة الحقيقية الكاملة، ولكي يبدو سعيدا مطمئنا. والمعرفة التي يقدمها الدين هي معرفة يقينية كاملة وشاملة. وهي ليست معرفة بأمور الدين وحسب بل أيضا معرفة بأمور الدنيا. وليست فقط معرفة بما وراء الطبيعة بل هي كذلك معرفة بالطبيعة. والمعرفة الدينية هي إلى ذلك، معرفة مؤسسة كلها على المعلوم وليس على المجهول. فلا توجد أمام الإنسان أية إمكانية لاكتشاف معرفة جديدة لم تكن موجودة أصلا في الدين. بل إن المعرفة الدينية هي وحدها المعرفة الصحيحة وكل ما خالفها فهو باطل قطعا ولذلك فهو ليس جديرا بأن يعرف. وما على الإنسان الذى يسعى في طلب الحقيقة إلا أن يبقى المعرفة التي يعبر عنها الدين حاضرة باستمرار، وذلك بأن يحفظ هذه المعرفة ويقوم باستعادتها مرارا وتكرارا. ومعنى أن يكرر الإنسان المعرفة التي سبق أن أثبتها الدين هو أنه لاقدرة لـــه على الفعل أو القول. ومن هنا كانت نظرة الرؤيا الدينية إلى الفعل الإنساني نظرة تنفى عن الإنسان أى قدرة أو إرادة. فالله بحسب هذه الرؤيا هو وحده الفاعل، أما الإنسان فليس "إلا محلا لهذا الفعل وشاهدا(١٦)".

وقد انعكست هذه الرؤيا الدينية على جميع مناحي الحياة المختلفة. فعلى الصعيد الاجتماعى السياسى كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع أو بين المحكوم والحاكم استمرارا لعلاقة أولى وأصلية هى علاقة الإنسان بالله. وبموجب هذه العلاقة فإن من نسميه الآن بالمواطن، كان يطلق عليه علماء الشريعة الإسلامية اسم المكلف. وقد صدر هؤلاء العلماء فى موقفهم من الإنسان عن فكرة الواجب لا عن فكرة الحق. وكان المجتمع فى نظرهم عبارة عن "مجموعة من الأفراد المكلفين أو المسؤولين عن أداء واجبات محددة قبل أن تكون لهم حقوق محددة"[١٧]. ومن الواضح أن الرفد كذاتية حرة ومنفردة لم يكن لــه أى وزن أو ثقل فى نظر هؤلاء العلماء فقد سيطرت الفكرة العامة المجردة نفسها على تفكيرهم الاجتماعى السياسى. فكما أنه فى الدين يتم إفقار الفرد الإنسانى فى سبيل إغناء الله فكذلك كان يحدث الشىء نفسه فى السياسة. فيقلص الفرد الإنسانى حتى يصل إلى مستوى لاشىء، وذلك لكى تصبح الأمة أو الجماعة أو النظام، أى يصبح كل ما هو تجريد محض، كل شىء. وهكذا فهم هؤلاء الإنسان مخلوقا مكلفا يقبل ويمتثل ولم يفهموه كائنا خلاقا يرفض ويختار ويغير.

وعلى صعيد الإبداع الأدبى، فإن مفهوم التقليد فيما يتعلق بالإبداع كان هو المقابل لمفهوم الكسب فيما يتعلق بالأفعال على الصعيد الدينى. فكما أن الإنسان بحسب الرؤيا الدينية عاجز عن الفعل إلا بمعناه الكسبى، فكذلك "الشاعر اللاحق عاجز عن أن يكتب مايتجاوز الأصل"[١٨]. وكما أن حصر الفعل بمعناه الحقيقى فى الله وحده أدى إلى نفى القدرة والإرادة عن الإنسان، فكذلك أدى حصر صفة الخلق والإبداع فى الله وحده إلى حصر دور الشاعر فى الصياغة أو الصناعة وحدها. فالشاعر المحدث لايبدع أو يبتكر بل يستعيد ويكرر إلى ما لانهاية نموذجا سابقا ومفترضا للكمال الشعرى. وكانت فكرة "القديم" الدينية من التغلغل فى المجتمع العربى بحيث أنها أدت فى مجال الشعر إلى ظهور فكرة مماثلة، هى فكرة وجود شعر قديم يشبه القديم الدينى أو الإلهى هو الشعر الجاهلى. وهى فكرة جعلت "علاقة الشاعر بالأصول الشعرية ( ) تشبه (إلى حد بعيد) علاقة الفقيه بالأصول الدينية"[١٩]. فكما أن "التحاكم إلى غير الكتاب والسنة فى قضايا الدين، (كان يعتبر من قبيل الضلال). (فكذلك اعتبر من قبيل الضلال)، التحاكم فى قضايا الشعر إلى غير الأصول الجاهلية"[٢٠]. وقد أدى ذلك إلى أن "الجاهلية" قد أصبحت فيما يتعلق بالشعر بمثابة عادة أدبية وشرع أدبى، يقابل العادة الدينية والشرع الدينى. "وكما أنه إذا تعارض الشرع والعقل (فى مجال الدين) وجب تقديم الشرع، فإنه يجب تقديم الشعر الجاهلى (فى مجال الأدب) على الشعر الذى يأتى بعده"[٢١]. والشعر الذى يأتى بعد الشعر الجاهلى. إما أن يحتذيه ويصدر عنه فتكون لــه قيمة ومعنى، وإما أن يبتعد عنه أو يستلهم على العكس نموذجا أو مثالا آخر غيره، فيكون عندئذ شعرا ضعيفا أو ناقصا، أى لاقيمة له ولا معنى بالمرة.

هكذا يحاول أدونيس أن يفهم التجربة الشعرية العربية. فهو يرى أن الفهم الصحيح لهذه التجربة لايمكن أن يتم إلا فى ضوء فهم البنية الثقافية العربية ككل، وأن هذه البنية بدورها لايمكن أن تفهم إلا على أساس دراسة دقيقة للبنية الدينية، حيث أن الرؤيا الدينية الإسلامية الشاملة هى التى تكون فى الأخير جوهر الحضارة العربية الإسلامية ككل. وقد قادته هذه الدراسة أو هذا الفهم إلى استنتاج مؤداه أن الدين هو الذى يشكل التيار الرئيسى لهذه الحضارة، أعنى تيار الاتباعية، وأنه كان هو المسؤول عن إخماد النزعات الإنسانية والعقلانية فى المجتمع العربى. فقد عمل الدين على تشيىء الإنسان العربى وإفقاره لحساب فكرة دينية معينة عامة ومجردة، مالبثت أن انعكست بدورها فى فكرة معينة عامة ومجردة هى الأخرى وإن كانت الفكرة العامة المجردة فى هذه المرة عبارة عن فكرة سياسية اجتماعية أو فكرة ثقافية بالمعنى الحضارى العام.

لكن، إذا كانت الخلافة على المستوى السياسى هى أبلغ رمز للسيطرة التى يمارسها الدين على الدنيا، فإنه يمكن تمثيل المفاهيم الأساسية التى يمثلها الاتجاه الإنسانى كالحقيقة والحرية والحب والتسامح والكرامة الإنسانية وغيرها بوصفها موضوعا. كما يمكن تمثيل الشرع بوصفه نقيضا لهذا الموضوع، أى بوصفه عملية اغتراب وانفصال وسلب كامل للموضوع بالمعنى

الهيجلي. لكن، إذا كان نقيض الموضوع يمثل فى الديالكتيك الهيجلي مجرد مرحلة فى العملية الديالكتيكية ككل فإن الشرع عند أدونيس يتحول هو نفسه إلى عملية كاملة حتى ليكاد يوجد وحده ويبتلع العلاقة كلها. فلا توجد عند أدونيس أية قابلية للتطور، ومن ثم لاتوجد أية قدرة على تجاوز الاغتراب وتحقيق الاسترداد النهائى الذى يتميز به الجدل الهيجلي. والنتيجة هى أن أدونيس يرسم صورة قاتمة جدا للتاريخ العربى. فهذا التاريخ قام أساسًا على التباين الحاد بين الإنسان والشرع، بين الحياة والنص الكامل الثابت. و"إذا شبهنا (هذا التاريخ) ببيت فإن الشرع فيه كان يشكل جدرانه وأبوابه ونوافذه، ولا تشكل الحياة الحرة، المتسائلة، الطامحة، إلا ثقوبا صغيرة لاتكاد تتسع لكى يدخل منها الضوء"[٢٢].

وهكذا يتضح أن مفاهيم القديم والمحدث، الثابت والمتحول وغيرها مما يناظرها على هذا المستوى إنما هى مفاهيم دينية أو ذات معنى دينى فى الأساس، كما يتضح أيضا أن المشكلة لم تكن فى هذه المفاهيم بحد ذاتها. ذلك أن المشكلة لم تنشأ إلا عندما بدأت هذه المفاهيم تتسلل من المهد الذى نشأت فيه أصلا، أعنى المهد الدينى لتتغلغل بعد ذلك فى كل مناحى الحياة بدءا من مستواها العادى واليومى ووصولا إلى تجسداتها العليا والراقية فى الثقافة والحضارة بوجه عام. ومن هنا نفهم معنى كيف أن الدولة الأموية بل الدولة العربية عموما، قد أصبحت عبارة عن لاهوت أرضي. ومعنى أن النظام الأموى بل النظام العربى بعامة قد أصبح مملكة للدين. أو بتعبير آخر، إهدارًا للروحانية والقيمة والمعنى وحقوق الروح وحقوق الإنسان، أى إهدارا لكل المعانى والدلالات التى يمثلها الدين بالذات. ومن المفارقات اللافتة للنظر، أنه فى الوقت الذى كان فيه الدين النظرى يتغنى بصوت زاعق وبنبرة يقينية مؤكدة ربما أكثر من اللازم بقيمة الإنسان وأهميته، فإن الدين العملى كان على العكس يؤدى فى الواقع الفعلى إلى تجريد الإنسان من روحه وحريته وإنسانيته.

ولعل خير مايوضح هذه المسألة هو فحص طبيعة العلاقة بين العربى وبين اللغة فبتأثير من الدين، لم يكن العربى يربط اللغة بالطبيعة أو بالعقل الإنسانى، بل كان يربطها بالوحى الإلهى. وقد أدت نظرة العربى إلى اللغة بوصفها ذات منشأ دينى إلهى، إلى فصل اللغة عن الطبيعة وعن الإنسان، أى فصل النظرية عن التطبيق، والفكر عن الممارسة". وقد تركز نشاط العربى، توكيدا لذلك فى القرون الثلاثة الأولى، على تنظير اللغة وتقعيدها، أكثر مما تركز على تفجير الحياة وتفتيح الطاقات الكامنة فيها"[٢٣]. وقد تجلى الفصل بين اللغة وبين الواقع على أصعدة ومستويات مختلفة. فبالإضافة إلى فصل اللغة ذاتها، عن أصلها الطبيعي والإنسانى كان هناك أيضا الفصل بين اللفظ والمعنى وبين الحداثة الغربية، من حيث اضطرار العربى إلى قبول منجزات هذه الحداثة، التكنولوجية، وفى الوقت نفسه، رفض المبادىء العقلية التى ارتكزت عليها هذه المنجزات، استمرارا لهذا الفصل، على صعيد الحياة اليومية"[٢٤]. لكن، على الرغم من هذه التجليات المختلفة لعلاقة العربى باللغة، إلا أن أهم هذه التجليات على الإطلاق، هو ذلك التجلى الذى ظهر على الصعيد العملى. فإن اعتبار اللغة خاصية أو ظاهرة سابقة على الإنسان كان هو المقابل النظرى للظروف التى عاشها الإنسان فى حياته العملية. والإنسان فى المجتمع العربى لم يحظ سوى بتكريم نظرى، أما عمليا فكان يعيش فى شبه عبودية. بل يمكن القول أن العلاقة بين تكريم الإنسان نظريا واحتقاره عمليا كانت علاقة طردية. بحيث أنه كلما توسع العلماء والفقهاء فى الدفاع النظرى عن حرية الإنسان وكرامته، ازداد الطابع اللاإنسانى واللاأخلاقى الذى يميز الحياة فى المجتمع العربى. وكأن الذى يعنى العربى هو فى المقام الأول إتقان ضروب البيان والفصاحة والبلاغة المختلفة، وليس الإنجاز أو الفعل فى الواقع العملى نفسه. فالإنسان العربى، كما يعبر أدونيس، "موجود رحميا فى اللغة" أو "كائن فى الأنا اللغوى" لدرجة أن قوته السياسية والثقافية الأولى تكاد تكون قوة بيانية صرفًا. ولم تكن الحقيقة بالنسبة لهذا الإنسان، أكثر من نظام أو بيت لغوى، وكانت "الأمة" هى التجسيد السياسى ـ الاجتماعى، لهذا البيت[٢٥].

كـانت الذهـنية الاتـباعية هى إذن الذهنية التى سادت الحياة العربية ووجهتها. وكانت هـذه الذهنية ذات طابع دينى فى الأساس، لذلك كانت مرتبطة بقيم الثبات الماضوية. لكن كانت هناك مع ذلك نواة لذهنية أخرى، تمحورت على العكس حول الإنسان. ومن هنا تصديها للذهنية الاتـباعية ومحاولـتها تفجير المجتمع فى اتجاه قيم التحول المستقبلية. ولقد كان لكل فئة تصورها أو مفهومهـا الخـاص عـن طبيعة الصلة بين الله والإنسان. وكانت الفئة الأولى تفكر وتسلك انطلاقا من الإيمان المسبق بأن هذه الصلة قائمة على جوهر استعبادى فى الأساس - بينما رأت الفئة الثانية أن النشـوة والمشـاركة والمحـبة عـلى العكـس جوهر هذه الصلة. وبينما ظل الله فى الرؤيا الكلامية الاتـباعية كائـنا مـتعاليا موجـودا وراء الطـبيعة وفـى داخل الذات الإنسانية نفسها. وهكذا يعرض أدونيـس لكل من الذهنية الاتباعية والنواة التحولية من هذه الزاوية الأساسية، أعنى زاوية العلاقة بين الله والإنسان.

أمـا الذهـنية الاتـباعية فقد سيطرت عـليها كمـا لاحظنا نزعة تغالى فى الفصل بين الله والإنسان، ويسمى أدونيس تلك النزعة باللاهوتانية. وهذا المصطلح لا وجود له فى الثقافة العربية، وإنمـا يستعيره أدونيس من الفلسفة الغربية ليصف به شكل العلاقة بين الله والإنسان فى المجتمع العـربى الإسـلامى. ويقوم هذا المصطلح فى الأساس، على فكرة الترانسندتالى الساكن، الذى يلعب دور الآخر بالنسة للإنسان. وهى فكرة وردت فى الأصل عند "هيجل" الذى كان عليه أن يعبر عما كـان عـليه حـال الوضـع الإنسـانى فـى مرحلة ما من مراحل تقدم الروح المطلقة فى التاريخ، هى مرحـلة الألوهيـة التقـليدية، فالـتجأ، فى سبيل ذلك، إلى الترانسندتالى، واصفا العلاقة بينه وبين الإنسـان، فـى هـذه المرحـلة، بأنهـا عـلى غرار علاقة "العبد - بالسيد". وهذه الفكرة تعبر كما هو واضـح عـن التباين الحاد بين الله والإنسان، وعن استحالة التقريب بينهما، استحالة مطلقة. غير أن اللاهوتانيـة لاتقتصر على السماء فقط ولكنها تمتد لتشمل المجتمع البشرى كذلك. فهى لم تكن أساسـا ومقياسـا لـلنظرة إلى الغيـب وحده، وإنما أيضا أساس ومقياس للتطور الإنسانى الاجتماعى نفسه، ومن هنا خطورتها. فإذا كانت اللاهوتانية الميتافيزيقية تضحى بالإنسان فى سبيل الله. فإن اللاهوتانيـة الدنيويـة أو الأرضـية، تضحـى بالإنسـان أيضـا ولكـن لحسـاب الأشكال والتنظيمات الفعلية.

وأمـا الـنواة الـتحولية، فقد حاولت أن تقدم مفهومات جديدة عن طبيعة العلاقة بين الله والإنسـان تختـلف عـن المفهـوم السـائد عن هذه العلاقة. ويرسم أدونيس تخطيطا تقريبيا لما كانت تطمـح الـنواة الـتحولية إلى تحقيقـه فـى هذا الصدد. فيعرض للحركات الثورية والحركات الفكرية الرفضية كالثورات العقلية عند المعتزلة والتيارات الباطنية من إمامية وصوفية كما يعرض لمحاولات الشـعراء وخصوصـا محاولـة كـل مـن بشـار وأبـى تمام وأبى نواس للخروج على القديم وخلق شعر جديـد. وكـان غرضـه فـى كل هذه الأمثلة والحالات أن يبين الحاجة إلى تصور جديد عن العلاقة بين الله والإنسان كمقدمة لابد منها للتحرر والانعتاق. ولم تكن الحركات الثورية معزولة أو مقطوعة الصـلة بالحـركات الرفضـية الفكـرية، بـل كـانت على العكس على ارتباط وثيق بها. فالثورة على البنية السياسية - الاقتصادية التى مثلها النظام السائد كانت فى حقيقتها ثورة على البنية الدينية - الفكـرية الـتى كان هذا النظام يستخدمها أو يستند إليها. ورغم أن هذه الحركات قد عبرت عن أفكـار ومفـاهيم شـتى إلا أن مايقـرأه أدونيـس ويحـاول استنطاقه فـى هـذه الحـركات هو أساسا ماحـاولت أن تقـوم بـه مـن تفجـير لـلمفهومات الدينية السائدة ومن سعى إلى التحول من المركزية اللاهوتيـة التقـليدية الـتى تـتمحور حول الله إلى مركزية إنسانية جديدة تتمحور على العكس حول الإنسـان. ويضـفى أدونيـس قـيمة تحويلية كبرى على هذه العملية. وهى قيمة تكاد تضاهى القيمة التحويـلية الـتى سـبق أن أسبغها المفكـرون ومؤرخـو الثورة العلمية على النظرية الكوبيرنيكية فى القرن السابع عشر وهى تلك النظرية التى افترضت كما هو معروف المركزية الشمسية كبديل لنظرية المركـزية الأرضية المسلم بها والمقررة حتى ذلك الوقت. ولذلك يقيم أدونيس الحركات الفكرية التى يعـرض لهـا عـلى أسـاس نجاح هذه الحركات أو فشلها فى القيام بعملية الانتقال من المركزية إلى اللاهوتية المركزية الإنسانية.

فالحـركات العقلية إجمالا أقل شأنا من الحركات الباطنية والاعتزال أقل شأنا من الحياد والحـركة الصـوفية أعـلى شـأنا مـن الاعـتزال. وعـلى الرغم من نقده الحاد للاعتزال، إلا أنه عده بمـثابة وثبة جبارة فى اتجاه ما يسمى باستقلال العقل. وقد شرع فى إثبات أن فلسفة تنتظم حول استقلال العقل تكون مرغمة أيضا على قبول فكرة أن الله مفهوم عقلى أو تصور إنسانى بحت وعلى هـذا المسـتوى لم تعد النقلية الدينية هى أساس المعرفة بل العقل. فلم يعد مقبولا أن يقال إن الدين هـو مصـدر المعـرفة الصحيحة وأن كل ما خالفه فهو باطل قطعا. بل الباطل حقا هو كل ماخالف العقـل. وبذلـك تكـون الـثورة الاعـتزالية قـد أضـافت بعـد العقـل بوصـفه أداة نقد واختبار للنظام السياسـى الراهن، مما ساعد على "فصل (.) الدين عن الطغيان السياسى، وجعل من السياسة عمـلا عقـليا، ومن الدين ممارسة عقلية"[٢٦]. لكن رغم خطورة الدور الذى لعبته الحركة الاعتزالية بالنسـبة إلى الديـن الإسـلامى، والـذى يشـابهه إلى حـد ما الدور الذى لعبته فلسفة الإغريق الأولى بالنسـبة إلى الأسـطورة الإغـريقية، إلا أن هذه الحركة كانت مع ذلك فى حقيقتها امتدادا للمفهوم السـائد عـن طبيعة العلاقة بين الله والإنسان. فقد أكدت مبدأ المغايرة التقليدى واحتفظت بالطابع الـتجريدى الخـاص لله مـن خلال مفهومها الذى أقامته على التنـزيه المطلق وهكذا، كان الاعتزال فـى التحـليل الأخير، "نمطاً آخر للضياع، ولعله كان أشد تعقيداً لأنه لايؤسس على الغيب، شأن الدين، وإنما يؤسس الغيب على العقل، أى أنه يؤكد ما ليس من شأن العقل، بالعقل ذاته"[٢٧].

ومهما يكن من أمر فقد بذلت محاولات عقلية أخرى كان من أهمها المحاولة التى قام بها ابن الراوندى والرازى.

وبالإضـافة إلى الحركة العقلية سواء فى صيغتها الاعتزالية أو فى صيغتها النافية، يعرض أدونيس لعديد من الأفكار والمفهومات الثورية الأخرى. فيعرض لنظرية الخوارج القائلة بجواز خلع الـوالى أو الخـليفة إذا كان جائرا وبأن الخلافة لاتقوم إلا للأجدر حتى ولو كان من الموالى بل حتى لـو كـان هـذا الأجـدر امـرأة ولـيس رجـلا، وبالإضـافة إلى الـنظرية القائلة بالمساواة السياسية بين المسلمين، يعـرض أدونيـس كذلـك لفكـرة الإمامـة المستمرة كمـا عـبرت عـنها الحركات الإمامية والباطـنية وهى الفكرة التى كانت تقابل نظرية الخلافة عند أهل السنة. ويتوقف طويلا عند مفهوم الـتأويل. ويستعين فى شرحه لهذا المفهوم التراثى بأدوات علم جديد تماما من علوم اللغة المعاصرة هـو عـلم السـيمانطيقيا أو السيمية. ومن أشهر الباحثين فيه: أوجدن وريتشارد فى كتابهما "معنى المعـنى"، وكارنـاب فيلسـوف الوضـعية المنطقية. وبمقتضى هذا العلم، ينظر التأويل إلى اللغة على أنهـا أساسـا، ظاهـرة اجتماعية - سياسية. وفى الوقت الذى كانت فيه حركة التفسير تعتبر اللغة ظاهـرة ميتافيزيقية تشير إلى معنى أو حقيقة واحدة باستمرار. أخذت اللغة تصبح على يد القائلين بالتأويل عبارة عن دالة ثقافية متغيرة وذات مستويات عديدة من الحقيقة أو المعنى. وعلى المستوى الـتاريخى فقد عـنى الـتأويل تفسـير الماضـى بمقتضـى الحاضـر، والقديم بمقتضى الحديث وليس العكـس. وهكـذا مـثل الـتأويل "محاولة لتزمين الدين وإعطائه أبعـادا مادية وإنسانية"[٢٨] لم تكن موجـودة عـند مـن أخـذوا بالتفسـير الحـرفى. وقد انعكس مفهوم التأويل على حركات التثوير فى مجـال الـلغة الشـعرية. وكـان المجـاز هو "الصيغة الفنية للموقف الفكرى العام الذى يكشف عنه القول بالتأويل"[٢٩].

ورغـم الـنتائج الإيجابيـة الـتى ترتـبت عـلى الحـركات الفكـرية إلا أنها فى مجملها قد حـافظت عـلى الفكرة السائدة عن الله، فالله بحسب هذه الحركات ظل كما هو فى الرؤيا السلفية التقـليدية، ذلـك الكـائن المـتعالى والموجود فى عالم آخر بعيد. حيث لا مكان للإنسان، ولا مجال لنشـاطه وإسـهاماته، من حيث المبدأ. ولم تتمكن من عبور الهوة السحقية التى تفصل بين الإنسان والله سوى الحركات الباطنية من إمامية وصوفية. فعن طريق التوكيد على التجربة الشخصية أمكن للصـوفية أن تـنفى العـلو المطـلق لله، وبالـتالى تـتجاوز الـبعد الهائل بينه وبين الإنسان. وبدلا من الـرابطة العـلية التقـليدية التى ربطت فى النظرة الشافعية السفلية على هيئة الخالق والمخلوق بين المنـتهى واللامنـتهى، والمرئى واللامرئى، المطلق والنسبى، سعت التجربة الصوفية إلى تأسيس نوع

جديد من الرابطة بينهما يقوم على العكس على أساس من الواحدية الديالكتيكية. ولم تكن "الأنا" هى مبدأ الواحدية، بل كان مبدؤها الأساسى هو "الأنا - الأنت". ولذا كانت "العلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت هى الحب، لا التشريع "[٣٠].

وهكذا، يتجلى التاريخ العربى لأدونيس على هيئة مأساة الإنسان ضحية فيه. ولهذا فإنه الكائن الوحيد القادر على معاناة الشعور المأساوى. ويكون الإنسان مأساويا إذا اتفق أن الترانسندتالى، يغرقه ويمتصه تماما، قبل أن تتاح له الفرصة لكى يحقق ذاته. ولكى يتخلص التاريخ من طابعه المأساوى، لابد له من طريقة لإزالة هذا التوتر، والارتفاع فوقه إلى مستويات أكثر عضوية وباطنية. ويكتفى أدونيس بعرض الصيغة المقترحة لتحقيق خلاص الإنسان، وتجاوز علاقة "العبد - بالسيد" فى شكلها المجرد فقط. وقد اعتبر، كما لاحظنا، التجربة الصوفية، هى الصيغة الملائمة ويسند أدونيس إلى هذه التجربة إمكانيات تحويلية عالية جدا، تشبه ما تم إسناده إلى النزعة الإنسانية فى التراث الفكرى الغربى. فكما أن تحويل اللاهوت على يد "فيورباخ" إلى أنثروبولوجيا قد أدى إلى صيرورة الله، إنسانا، وكما مكنت المرحلة الوضعية، الحضارة الغربية، من ابتداع دين جديد هو دين الإنسانية، كما يعبر "أوجست كونت". فكذلك لعبت التجربة الصوفية بالنسبة للثقافة العربية الدور نفسه. وقامت فيها بإحداث تلك النقلة الهامة والأساسية : من المركزية اللاهوتية، إلى المركزية الإنسانية. ففضلا عن فكرة الاتحاد بالله أو وحدة الوجود التى كانت "نفيا لفكرة التعالى التجريدية فى الرؤيا الكلامية الاتباعية"[٣١].فقد ركزت التجربة الصوفية على وجود الذات وبذلك جعلت من الإنسان صورة لله، فلم يعد هناك شىء خارج الذات، ولم يعد "المقدس (نفسه) خارج العالم، بل (أصبح) داخله"[٣٢]. فعن طريق تجاوز التجريد أو التعالى، بالمعنى التقليدى الدينى، يمكن كذلك القضاء على الفكرة القائلة بموضوعية وجود الحاكم على المستوى السياسى. وهكذا يؤدى تغيير التصور السائد عن طبيعة العلاقة بين الله والإنسان، إلى تغيير مماثل فى التصور السائد عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فكما أن الله يصبح فى الإنسان، أو يصبح هو والإنسان شيئا واحدا، فكذلك "تتحقق الوحدة بين الحاكم والحكوم فى نظام يساوى بين الناس اقتصاديا وسياسيا، ولايفرق بين الواحد والآخر على أساس من جنس أو لون"[٣٣].

التحيز فى قراءة التراث :

رغم التأكيدات المستمرة من جهة أدونيس بأنه سيحاول بحث التراث من خلال التراث نفسه وبأنه سيقرأ نصوصه التأسيسية الأولى بما هى وكما هى، مستعينا بالأدوات التى يتيحها هذا التراث وليس بأدوات من خارجه، إلا أن واقع الأمر هو أن أدونيس ينتهى به الحال إلى قراءة هذه النصوص من خلال ذاته هو لا من خلال التراث نفسه، ومستعينا بأدوات مستمدة من حضارة أخرى غير الحضارة العربية، هى بالتحديد الحضارة الغربية. فقراءة أدونيس للتراث هى إذن قراءة ذاتية شديدة التحيز، ولايمكن اعتبارها قراءة موضوعية بأى حال من الأحوال[٣٤]، صحيح أن أدونيس يستعين بأفكار وحركات ومواقف مستمدة من التراث لكى يؤكد بها مقولته الأساسية: أعنى ادعاءه بأن الثقافة العربية ذات المنشأ الثابت والاتباعى قد احتوت أيضا فى داخلها بذور التحول، والإبداع، إلا أن أدونيس لم يستهدف فى هذه الأفكار والحركات والمواقف، التاريخ أو الفهم الموضوعى نفسه بقدر ماكان يستهدف أفكاره هو وفهمه الخاص. وإن هذا لهو أمر طبيعى تماما، لذلك يجب أن لا تخدعنا هنا دعاوى الالتزام بالموضوعية.

ويبدو التحيز واضحا فى مواضع كثيرة. ولكن سأقتصر هنا على تناول بعض منها فقط على سبيل المثال لا الحصر. فمن الأفكار الأساسية التى تقود أدونيس وتوجهه اعتقاده بأن الشرع يتباين تباينا حادا مع طبيعة الإنسان وبأن الشرع لايمكن أن يكون هو الغاية. ويخضع أدونيس لتأثير هذه الفكرة خضوعا تاما عندما يكون بصدد تناول بعض شخصيات التراث الذين ساهموا من وجهة نظره فى تأسيس التحول كشخصية أبى ذر الغفارى على سبيل المثال الذى يتحول على يدى أدونيس بتأثير من هذه الفكرة إلى أحد العناصر الثورية الهامة فى التراث. تسعفه حادثة

جزئية رواها الطبرى فى تاريخه يفهم منها أن أبا ذر قد أبدى ذات مرة عند الخليفة عثمان اعتراضا مصحوبا بشىء من العنف على الفكرة القائلة بأن من أدى الزكاة فإنما يكون قد قضى ماعليه. ويلتقط أدونيس الحادثة على الفور فلا يتوانى عن الاستفادة منها وتطويعها لخدمة فكرته الخاصة عن الشرع. فالدلالة الجزئية والمحدودة تماما لهذه الحاثة تتحول على يدى أدونيس إلى دلالة عامة وكلية تحاول أن تقول بدون تمحيص أو ترو أن أبا ذر الغفارى كان ينطلق فى سلوكه وآرائه من موقف عام رافض للشرع. وهكذا يستطيع أدونيس أن يقول عن أبى ذر دون أى استقصاء جاد من قبله أنه "كان يبشر بأخلاق تتجاوز الفريضة إلى ما هو أشمل منها وأغنى. كان بتعبير آخر يبشر بأخلاق تتجاوز الشرع إلى الإنسان"[٣٥]. وفى موضع آخر، يحاول أدونيس أن يثبت أن التفاوت الاقتصادى والاجتماعى كان فى صميم تفكير أبى ذر ووعيه وإدراكه. ورغم أن أدونيس قد أشار إلى أن أبا ذر كان فى تبشيره بالمساواة والعدالة مقودا بدوافع طوباوية دينية أو صوفية، إلا أنه ينتهى إلى اعتباره من المبشرين الأوائل بالاشتراكية بكل ماتتضمنه الاشتراكية من احترام للإنسان ومساواة وعدالة وعدم تمييز أو عنصرية.

ويصل أدونيس إلى النتيجة نفسها من قراءته للحركة الثورية القرمطية. فإن النظام الذى أقامته هذه الحركة والذى سمى بنظام الإلفة حيث لم يكن أحد يمتلك إلا سلاحه، وماتبقى فهو ملك مشترك، اعتبره أدونيس نوعا من نظام اشتراكى يقوم على العدالة والمساواة. بل إن الأمر يصل به فى موضع آخر[٣٦] إلى اعتبار هذا النظام، نظاما متقدما حتى بالنسبة إلى الأنظمة الاشتراكية الراهنة. والغريب فى الأمر أن أدونيس فى الحوار الذى أثبته فى الجزء الثالث من الثابت والمتحول يعود على آرائه التى سبق له أن أثبتها من قبل فى هذا الكتاب نفسه بخصوص اشتراكية كل من أبى ذر الغفارى والحركة القرمطية فينفى عنها هو نفسه أى أثر للموضوعية أو الصحة. يقول أدونيس فى هذا الحوار: " أعتقد أنه يجب أن نتجاوز جميع الإسقاطات التى أسقطناها على الموروث، فلا نقول، مثلا، أن أبا ذر الغفارى كان ماركسيا أو اشتراكيا، وأن الثورة القرمطية مقدمة للثورة الشيوعية، الخ فذلك، على المستوى الإعلامى السياسى الدعاوى، كان مقبولا فى مرحلة ما، لكننى أظن أنه من الصعب جدا قبوله اليوم"[٣٧]. ويبدو أدونيس فى هذا الجزء من الحوار كأنه يستدرك ماقد فاته أو كأنه يصحح نفسه. إلا أن الانطباع الذى يتكون لدى القارىء بعد أن يقرأ الكتاب ككل، هو فى واقع الأمر أن أدونيس إنما يناقض نفسه ويقوم بإبداء آراء متعارضة عن الموضوع نفسه فى مواضع مختلفة من الكتاب. وكان من المفروض تجنبا للوقوع فى هذا التناقض أن ينشر أدونيس هذا الحوار فى كتاب مستقل بدلا من نشره فى كتاب الثابت والمتحول الذى سبق له وأثبت فيه رأيا مختلفا حول الموضوع نفسه.

وخذ مثالا ثانيا، جمعه على صعيد واحد بين التجربة الصوفية كما ظهرت فى التراث العربى وبين النزعة الإنسانية التى ظهرت فى الحضارة الغربية فى أعقاب هيجل فى القرن ١٩. ففضلا عن أن الفكرة الأساسية تظهر مرة أخرى فى قراءة أدونيس للتجربة الصوفية من حيث أن هذه التجربة قد حررت الإنسان من الشريعة، فقد سبقت هذه التجربة كذلك النزعة الإنسانية المعاصرة فى تأكيدها أن الوجود الحقيقى إنما هو وجود الذات الإنسانية وأن كل وجود آخر بما فى ذلك وجود الإله نفسه، ليس إلا تجليا لهذه الذات. وهكذا يتاح لأدونيس أن يقول بكل بساطة أنه"، ليس هناك إله خارج الذات الإنسانية، فالإنسان هو إله الإنسان كما يعبر فويرباخ، أو "مافى الجبة غير الله"، كما عبر الحلاج قبل فويرباخ بعدة قرون"[٣٨]. فيخلص بذلك إلى استنتاج سهل لم تراع فيه الدقة الواجبة أو تمحص فيه الأفكار بشكل جاد ويبدو أن أدونيس لايكتشف مكامن الخطأ فى بعض مايصل إليه من أفكار واستنتاجات إلا بعد أن يكون قد أثبتها فعلا وبعد مضى مدة زمنية معينة على إثباته لهذه الأفكار والاستنتاجات. فإنه فى مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب الثابت والمتحول والمكتوبة فى أول مايو ١٩٨٠ ينتبه أدونيس فجأة إلى ماتنفرد به التجربة الصوفية فى التراث العربى الإسلامى من دلالة خاصة تميزها عن النزعة الإنسانية. يقول أدونيس فى هذه المقدمة: "لاشك أن مفهوم الفرد المسؤول، سيد إرادته، ظهر فى التجربة الصوفية، غير أنه ظهر بمعنى إشكالى. ذلك أن الإرادة الصوفية تعبر عن إرادة متعالية هى إرادة الله. فحين يقرر

الصوفى أو يريد، فإنما يطيع إرادة أعلى من إرادته. إن إرادته، بتعبير آخر، هى من أجل أن يمحو إرادته. ذلك أنه يظل فى مطلق خروجه على الشريعة "عبدا" لسيد الشريعة ـ "عبدا لله"(٣٩).
لكن هذا الاستدراك لما قد فات لايحل المشكلة بل يزيدها تعقيدا. أولا لأنه لايحيل إلى الرأى القديم المثبت حول الموضوع نفسه. وثانيا لأنه يظهر كأنه الرأى الوحيد للكاتب فى هذا الموضوع. وثالثا، وهذا هو الأهم، لأنه يوهم بالوقوع فى التناقض بالنسبة للقارىء الذى تمكن من الإحاطة بوحدة الكتاب ككل.

ويبدأ أدونيس كما لو كان مدفوعا على الدوام بقوة لاتقاوم للجمع بين الأفكار والمذاهب المتعارضة فهو بعد أن استدرك على ربطه السابق كما رأينا بين التجربة الصوفية والنزعة الإنسانية، إذا به يعود من جديد فيحاول أن يربط فى هذه المرة بين الصوفية والسوريالية. بل يؤلف كتابا كاملا بالعنوان نفسه يقوم على أساس من هذا الربط. والمرء يحار بالفعل كلما حاول أن يتبين الأسباب والدوافع الحقيقية التى تكمن وراء مثل هذه المحاولات. فإذا كان أدونيس يقوم بتفريغ التجربة الصوفية من مدلولاتها الدينية حتى يهيىء لإمكان التقارب أو إمكان التلاقى بينها وبين التجربة السوريالية، فإن هذا يجعل الصوفية تتحول على يديه إلى شىء آخر غير الصوفية التى نعرفها جميعا فى الثقافة العربية الإسلامية. وفى هذه الحالة، لماذا لايعبر أدونيس عن أفكاره الذاتية ورؤيته هو الخاصة مباشرة دون أن يكون مضطرا هكذا إلى ارتداء قناع الصوفية، خاصة أن الإصرار على ارتداء مثل هذا القناع، من شأنه أن يزيد الأمر التباسا على قارئه، ويوقعه فى أشد درجات الحيرة؟. ثم ماهى الفائدة التى يمكن أن نجنيها من محاولة إضاءة الصوفية بالسوريالية، أو إضاءة السوريالية بالصوفية؟ وهل هناك قيمة علمية جديدة لانحصل عليها إلا إذا ربطنا بين الطرفين؟ وهل هذه القيمة لاتتحقق لو أننا بحثنا الصوفية بمعزل عن السوريالية، أو بحثنا السوريالية بمعزل عن الصوفية؟ ثم لماذا يصر أدونيس على أن يناقض نفسه باستمرار؟. ألم يقرر فى الحوار الذى أثبتناه له من قبل عن ضرورة مجاوزة منهج الإسقاط عند التعامل مع الموروث، فما باله يزداد إمعانا فى استخدام هذا المنهج؟. ويبدو أننا هنا بصدد قضية ليست بالبسيطة على الإطلاق هى "قضية أدونيس" المعقدة. وأن أهم ما يلفت النظر إلى أدونيس هو ثنائية القطب لديه أو تناقضاته.

ومن الأمثلة الصارخة كذلك على وقوع أدونيس فى التناقض ماذهب إليه فى معرض تعليقه على وجهة نظر محمد أحمد خلف الله عن الإسلام السياسى وعلاقته بالإسلام الدينى. إذ يخرج أدونيس فى هذا التعليق من مجرد القول بوجود علاقة موضوعية بين الإسلام والسياسة إلى استنتاج سريع وسهل مؤداه أن السياسة تشكل بعدا جوهريا من أبعاد الإسلام(٤٠). وكان أدونيس قد أثبت من قبل فى الثابت والمتحول أن السياسة وغيرها من القضايا الاجتماعية والثقافية الأخرى إنما تعتبر فى نظر الإسلام من الفروض الكفائية أى الفروض التى يمكن تفويضها لمثل أو أكثر وهى ما تقوم به الدولة مما يقطع بأنها فروض ثانوية بالقياس إلى الفروض الأخرى العينية وأن طبيعة هذه النظرة إلى الفرض الكفائى فى الإسلام ربما تكون هى السبب وراء عزوف المسلمين عن السياسة(٤١).

من الأمثلة الأخرى على أن قراءة أدونيس للتراث كانت قراءة ذاتية متحيزة و لم تكن أبدا قراءة موضوعية أو حتى قريبة من الموضوعية، تحليله شخصية أبى نواس. فأدونيس لايقرأ فى أبى نواس، أبا نواس نفسه بقدر ما يقرأ ذاته هو وأفكاره هو. وإذا كان أبو نواس قد اشتهر بالمجون حقا، وإذا كان صحيحاً أنه كان مأخوذا بفعل الخطيئة وبانتهاك المحرم، إلا أن تأويل مجون أبى نواس على أنه رغبة فى الخروج على الشريعة، إنما هو مجرد إسقاط لفكرة أساسية لدى أدونيس، على أبى نواس. والأمر نفسه يمكن أن يقال فى تحليل أدونيس لأدب جبران خليل جبران من حيث أنه أدب يصدر أساسا عن رفض الظاهر أو الشريعة، والتبشير بدلا من ذلك، بالباطن أو بالحقيقة، أى بكل مايتجاوز الشريعة. فهو هنا كما فى مواضع أخرى كثيرة، لايفعل فى الحقيقة سوى أن يتقمص هذا الشخص أو ذاك، منتهيا إلى أن يكتب عن حاله وأحواله هو .

ولقد رأينا أن أدونيس فى تحليله للحركات الفكرية الرفضية لايعترف للنزعات العقلية إلا بدور ضئيل للغاية فى الثقافة العربية الإسلامية، بينما يعطى للحركات الباطنية من إمامية وصوفية قيمة تحويلية كبرى بالنسبة إلى هذه الثقافة، مما يعد مثلا آخر على تحيز أدونيس الشديد والتزامه فى قراءة التراث بالمنهج الذاتى الإسقاطى بدلا من المنهج الموضوعى. وإذا كان هذا النوع من القراءة يمكن أن نجد له تبريرا فيما يتعلق بأدونيس، فإنه فيما يتعلق بالتراث ليس له مايبرره على الإطلاق. فإذا نظرنا إلى التراث من خلال ذات أو عقل أدونيس، كان مختلفا تمام الاختلاف عن التراث الفعلى الذى نعرفه. والشىء الوحيد المشترك بينهما لن يتعدى فى هذه الحالة مجرد الاسم، والعلاقة الذاتية المفترضة.

الواحدية الشعرية :

والواقع أن أدونيس ينطلق أساسا من الإيمان المسبق بأن الواحدية الشعرية هى الرؤيا الوحيدة الصحيحة والقادرة على النفاذ بصاحبها إلى معرفة أعمق بحقيقة الوجود. ولقد كانت هذه الواحدية الشعرية من التعمق والتجذر فى شخصية أدونيس الفكرية بحيث أنها أملت عليه أيضاً موقفه الإبستمولوجى أو المعرفى العام من هذه القضية. فهذه الرؤيا هى التى جعلته يميز بين المعرفة العقلية والمعرفة غير العقلية، وهى التى جعلته يعطى للمعرفة غير العقلية أولوية مطلقة على المعرفة العقلية بحيث أصبحت المعرفة الأولى تمثل بالنسبة له طريقاً ملكيا للوصول إلى أرقى معرفة للحقيقة. بل إن هذه الرؤيا كانت سببا أيضا فى دفع أدونيس إلى إصدار أحكام قد تكون متطرفة بعض الشىء عن طبيعة كل من الشرق والغرب. فهو يرى أن البعد العقلى (اللجوس) هو الخاصية الأولى للثقافة الغربية، بينما يمثل البعد الأسطورى (الميتوس) الخاصية الأولى للثقافة العربية[٤٢]. وبغض النظر عن صحة هذا الحكم ومدى مصداقيته، إلا أنه من الواضح أنه يدعم موقف أدونيس الرافض للعقلنة وللعقلانية.

والشعر، هو بالطبع أهم طريقة على الإطلاق، من بين الطرق العديدة غير العقلية الموصلة للمعرفة. وتبلغ الأهمية المعرفية للشعر حدا يجعله يقوم بالنسبة للمعرفة الفكرية بدور المساند الأصيل والمتمم لبقية الأشواط التى عجزت المعرفة الفكرية عن إكمالها. ومن الممكن أن نقدر مدى التأثير الذى مارسته الرؤيا الشعرية ودرجته بتحليل مناطق ثلاث اشتغل بها أدونيس بخلاف تجربته الشعرية الأساسية: مقاربته لعالم الأفكار عموما، مقاربته للثقافة العربية الإسلامية، وأخيرا مقاربته للثقافة الغربية.

فبالنسبة لاشتغال أدونيس بالأفكار على وجه العموم، نلاحظ أن شخصية الشاعر تطغى على شخصية المفكر، رغم أننا فى منطقة نتوقع فيها أن تكون شخصية المفكر هى الطاغية. ويبدو هذا الحضور القوى للشاعر حتى فى مجال الفكر البحت واضحاً من خلال أسلوب الكتابة وطريقة التفكير. فأدونيس يستخدم فى كتاباته الفكرية لغة الشعر ويتبع فى هذه الكتابات أسلوبا مشابها لأسلوب الكتابة الشعرية. كما أنه لايمارس الفكر بعقل المفكر وإنما بعقل أو حدس الشاعر. وبدلا من أن يرتب أفكاره وفق منطق معين نجده على العكس يشعرن هذه الأفكار، أعنى بمدها بأبعاد شعرية وإيحائية. وتبلغ الأفكار على يدى أدونيس مرتبة عالية تكسبها طاقة تكاد تضارع طاقة السحر أو الطاقة التى كان يعزوها القدماء لحجر الفيلسوف. فبغض النظر عن موضوعية أفكار أدونيس أو صحتها المنطقية أو معقوليتها فإن لهذه الأفكار مقدرة غريبة على الاستحواذ على المشاعر والانفعالات مما يؤدى إلى تعطيل ملكة القارىء العقلية أو النقدية تعطيلا كاملا. وبذلك لايتمكن أبدا من اكتشاف مدلولاتها الحقيقية.

ومن الأمثلة على احتمال غياب المدلولات الحقيقية لبعض الأفكار والمفاهيم التى يستخدمها أدونيس عن عقل القارىء العادى أو عقل القارىء غير المثقف فلسفيا، نظرة أدونيس إلى الحقيقة على أنها لامتناهية، إذ قد توهم هذه النظرة بأن للحقيقة بعدا دينيا مستقلا عنها. أو نظرته إلى الوجود الظاهر على اعتبار أنه يضمر بداخله جانبا أعمق من الوجود هو الوجود الخفى

أو الباطن. إذ قد يظن الكثيرون أن مسألة الوجود الأعمق هذه إنما تحيل إلى نوع من وجود ميتافيزيقى منفصل عن الوجود الظاهر ومغاير لـه. والواقع أن مفهوم اللامتناهى عند أدونيس هو مفهوم غير مشحون دينيا بالمرة، فاللامتناهي هو نواة العالم المتناهى نفسه وليس جوهرا مغايرا له. كما أن الوجود الباطن هو نواة الوجود الحقيقية دون أن يعنى ذلك أنه شىء خارج الوجود. فالباطن والظاهر، اللامتناهى والمتناهى، اللامرئى والمرئى، ليسا إذن عالمين أو واقعين منفصلين أو متغايرين ولكنهما على العكس وجهان أو حالتان لواقع واحد أو عالم واحد. وكل وجه من وجوه هذا العالم لايقال عنه أنه موجود بشكل مطلق، إذ هو موجود بصورة أساسية فى داخل العالم. والمطلق نفسه ليس له أن يوجد بشكل مستقل عن وجود النسبى فوجوده الحقيقى هو أنه جزء آخر من النسبى أو جزء آخر من الذات الإنسانية. وبكلمات أخرى بسيطة، فإن المعنى أو الأمل إنما يكون فى الحياة نفسها وليس فيما وراء الحياة. ذلك أن أى أمل فى حياة أخرى تتجاوز الحياة الدنيا أو تتفوق عليها ليس حسب تعبير ألبير كامى أكثر من ممارسة نموذجية لفعل من أفعال التضليل.

وهكذا، فإن كل مايرد على لسان أدونيس من قبيل قوله: "أن الشعر فى حقيقته هو تعبير عما يناقض الواقع" أو قوله: "أن التجربة الشعرية هى تجربة فائقة للعادة من حيث أنها تحاول الاتصال بحقيقة أخرى متجاوزة للعالم الظاهرى"، الخ. لايجب أن يفهم على نحو دينى كما لايجب أن يفهم على نحو مثالى أفلاطونى ذلك أن العالم فى نظر أدونيس هو أساسيا ظاهرة طبيعية وكذلك الإنسان نفسه وعليه فإن ماينافض الواقع ليس إلا جزء من الواقع ذاته وما يتجاوز العالم الظاهرى ليس حقيقة متعالية على الوجود بل حقيقة محايثة له.

أدونيس إذن هو ساحر الكلمات حتى فى أعماله النثرية. فكتاباته النثرية شأن كتاباته الشعرية متمحورة أساسا على اللغة، وهذا التمحور يجعلها تبدو بالفعل كما لو كانت كتابات أدبية. حيث العناية بالنظم، أعنى طريقة تنسيق الكلمات أو الألفاظ بعضها مع بعض، تفوق أو تسبق العناية بتنسيق الأفكار. وحيث اللغة فى معظم الأحيان مجازية ترتبط بلغة الشعر أكثر من ارتباطها بلغة العلم والفلسفة والمنطق. وأدونيس ينظر طول الوقت إلى الكتابة على أنها مسألة كيانية وليس مسألة عقلية. ولذلك يحرص على كتابة نص يكون بالدرجة الأولى فعالا ومؤثرا من الناحية النفسية. والنص الفعال كما يرى إليه أدونيس هو وحده النص الجدير بالكتابة، لأنه وحده النص القادر على أن يحيط بتأثيره الإنسان كله، أعنى الإنسان بقلبه وعقله، بجسده ونفسه[٤٣]. وذلك على عكس النص غير الفعال وهو ذلك النص الذى لايستهدف سوى التأثير على الجانب العقلى فقط من الإنسان. وثمة ملاحظة أخيرة، هى أن أدونيس منذ أول أعماله النثرية "مقدمة للشعر العربى" الذى صدر فى عام ١٩٧١ وحتى آخر هذه الأعمال: "النص القرآنى وآفاق الكتابة" الذى صدر فى عام ١٩٩٣، لم يأت بجديد من الناحية الفكرية. فهذه الأعمال تدور كلها تقريبا حول بضع أفكار محددة وثابتة. إلا أن هذه الأفكار تتكرر من عمل إلى آخر فى عدة صيغ كتابية جديدة ودائمة التحول. ولايمل أدونيس أبدا من استعادة ماسبق طرحه من أفكار وكتابته باستمرار بشكل مختلف.

أفكار أدونيس الأساسية:

ويمكن عرض بعض الأفكار الأساسية التى تتردد كثيرا لدى أدونيس فيما يلى:

*الكيفية مقابل الماهوية:

الكيفية هو مفهوم جدلى حديث نسبيا يقابل المفهوم القديم عن الجوهر أو المطلق الثابت. ويعنى مفهوم الكيفية بإيجاز شديد أن معيار الشىء لايكمن فى مضمونه الثابت أو مادته المطلقة بل فى شكله المتغير، أى فى حركة الواقع. وأن معرفة الكيفية التى يتبدى عليها الشىء أى معرفة حالاته وأوضاعه هى شرط أولى لمعرفة ماهيته أى جوهره. ويستخدم أدونيس مفهوم الكيفية أساسا فى سياق حديثه عن الشعرية اللغوية. من حيث أن هذه الشعرية لاتكمن فى مجرد استخدام اللفظ

والـوزن والنـثر والقافية وإنما تكمن فى الطريقة التى تستخدم بها هذه العناصر كلها أو بعضها فى سياق بـنية الـنص الشعرى ككـل. فالشـعرية هـى أولا وأساسـيا لغـة مجازية. هى شكل أو نظم بمصطلح الجـرجانى لامجرد مضمون. إلا أن أدونيس يوسع دائرة تطبيق هذا المفهوم ليشمل الشعر وغير الشعر، مما يسمح بالقول بأن مفهوم الكيفية يشكل بالنسبة له نوعا من موقف فلسفى مبدئى أو نوعا من مرجعية سابقة. فنجده يرجع إلى هذا المفهوم فيما يتعلق بالأخلاق، مرددا مع كانط أن معيـار القانون الأخلاقى لايكمن فى مضمون الإرادة بل فى شكلها أى فى الكيفية التى تمارس بها الإرادة نفسهـــا واخـتياراتها. ويـرجع إليـه كذلـك فـيما يتعـلق بالحياة والعمل والمعرفة والفكر، وغيرها(٤٤).

* الهوية المتغايرة مقابل الهوية الواحدية:

مفهـوم الهويـة المتغايرة من المفاهيم الجدلية كذلك. ويأتى فى معارضة مفهوم آخر للهوية هـو المفهـوم الوحدانـى أو المثالى(٤٥). والمفهوم الأخير "يوهم .. بالاستمرارية والديمومة واللاتغير. ويوهم تبعا لذلك بالتماسك والوحدة والتميز، إزاء الهويات الأخرى"(٤٦). أما مفهوم الهوية المتغايرة فيؤكـد عـلى العكس وجود انشقاق فى صميم الهوية نفسها. وهو انشقاق على المستوى الأنطولوجى أصـلا. فالوجود لايكتسب شكله الحقيقى من المعنى وحده أو من الصورة وحدها، وإنما من مركب المعنى والصورة، معا. وكما ينطبق هذا المفهوم على الوجود، ينطبق كذلك على الفكر. فالحقيقة أو المعنى ليست فى الذات، ولا فى الموضوع، وإنما هى فى نحو خاص من التأليف بينهما"(٤٧). وعلى المستوى النفسى، لايمكن اعتبار الأنا وحدة إلا ظاهريا، فهى ممزقة بالآخر الذى يقيم فى أعماقها إن سـلبا أو إيجابيا(٤٨). ويعتبر أدونيس الصوفية هى أفضل ماعبر فى التراث العربى الإسلامى عن هـذا المـبدأ. فالطـبيعة فـى نظر الصوفية هى صورة الغيب أو جسده. وكذلك الإنسان والله ليسا إلا تعـبيرا عـن الشـىء نفسه. لذلك كانت الصوفية فى نظر أدونيس هى العامل التحويلى أو التثويرى فى هذا التراث، بالقياس إلى الثقافة التقليدية.

* الشعر بوصفه رؤيا:

يربط أدونيس التجديد فى الشعر بصورة جذرية بوقوع تجديد مماثل فى الموقف من الحياة أو فـى الـنظرة إليها. ويأخذ أدونيس هذه الفكرة مباشرة من أنطون سعادة وخصوصا كما عبر عنها هذا الأخير فى كتابه المهم "الصراع الفكرى فى الأدب السورى". ووجهة نظر سعادة باختصار هى أن الأدب لايمكنه أن يحدث تجديدا من تلقاء نفسه وإنما يمكن لهذا التجديد أن يحدث من خلال الارتباط بحركة تجديدية تضم المجتمع كله. ويترجم أدونيس هذا الكلام بما معناه أن القصيدة مثلا لايمكـنها أن تكـون مجـرد شـعور أو عاطفـة فالفكـر لابـد أن يشكل كذلك بعدا مهما من أبعادها. وبتعـبير آخـر، "ينبغى أن تكون (القصيدة) موقفا فكريا شعوريا معا"(٤٩). ومن شأن هذه النظرة إلى الـتجديد أن تغير معنـى علاقـة الشـاعر بواقعه أو بمجتمعه. فالشاعر لايحاكى الأشياء كماهى فى الواقـع، كمـا أنه لايكتفى بعكس ماقد يقع فى المجتمع من أحداث مادية أو ثقافية أو اجتماعية. إن عكس شروط الحياة كما هى موجودة فى المجتمع بالفعل إنما هى كما يعبر أدونيس إعادة إنتاج للانحطاط، والمطلوب هو إبداع شروط جديدة لحياة جديدة. وهو ما لن يتم إلا بتغيير طريقة التفكير أو طـريقة الـنظر إلى العـالم. ولعل هذه الفكرة أخيرا أن تكون هى الجذر أو الأصل الذى يكون كل تجـربة شـعرية أصيلة. فالشعر بمعناه الواسـع(٥٠) كمـا يراه أدونيس هو فى حقيقته رؤيا خلاقة. والـرؤيا كما يعرفها هى "تغيير فى نظام الأشياء وفى نظام النظر إليه"(٥١). وكل شعر عظيم لايمكنه إلا أن يكـون تمثيلا أو استجابة لمثل هذه الرؤيا" هكذا كان دانتى، هكذا كان شكسبير، هكذا كان جوتـه. شعر دانتى وشكسبير وجوته ليس، والحالة هذه، انفعالا وعاطفة وشعورا، وحسب، وإنما هـو هـذا كلـه وشىء آخر. هذا الشىء الآخر هو مايمكن أن نسميه الفلسفة. فهؤلاء الشعراء عبروا، خـلال عواطفهم وانفعالاتهم، عن العالم. كان لهم بمعنى آخر، رأى فى العالم وموقف منه ـ كانت لهم فلسفة"(٥٢).

* **أسبقية الإنسان المطلقة:**

من شواغل أدونيس الأساسية كذلك، تأكيده على نحو مطلق بأن الإنسان لايوظف ولايستخدم لأية غاية ولا يعامل على نحو ماتعامل الأشياء. فالإنسان هو مصدر القيم والأخلاق جميعا، وهو غاية في حد ذاته. ولذلك يتناول أدونيس كل شيء تقريبا فيقوم بتجريده من أية قيمة ذاتية قد تكون معطاة له بشكل مسبق لكي يحتفظ له فقط بقيمة مضافة. وهو يبدأ هذه العملية من أعلى القمة أي من أخطر الأشياء وأعلاها قيمة. وبمجرد أن يطرح السؤال التالي: **هل الله من أجل الإنسان أم الإنسان من أجل الله؟**، تصبح جميع الأسئلة الأخرى مشروعة. فإذا كان الله نفسه سيتحول على يدي أدونيس إلى قيمة إنسانية بحتة فمن باب أولى أن يتحول كل شيء معه إلى ذات القيمة. وهكذا، ليس الله منظورا إليه في ذاته سوى تجريد محض. وكذلك المجتمع والأمة والنظام والحزب والإيديولوجيا والجماعة والجمهور وغيرها من المفاهيم. ويضيف التقدم العلمي بعدا جديدا من أبعاد توظيف الإنسان وتشييئه، هو بعد العقلانية المحضة وبعد التقنية أو التكنولوجيا[٥٣]. فالنظرة الغربية التي تغلب التقنية شأنها شأن النظرة التيولوجية أو الدينية في المجتمعات التقليدية هي أيضا نظرة وظيفية ـ ذرائعية. لكن بينما تجعل الأولى الأولوية للآلة أو للشيء تجعلها الثانية للنص/ الأصل. ويقتضي تخليص الإنسان من قبضة شتى عوامل التجريد والتشييء القديمة والحديثة تحويلها نهائيا لحسابه الخاص. وذلك بجعل الإنسان المصدر الأخير والغاية الأخيرة للقيم. وبمجرد أن يخلع الإنسان عن ذاته أي ماهية مكتسبة من خارج، فإنه يسترد ذاته من جديد ويعود إلى سابق عهده كائنا" موجودا في الحرية". ورغم أن النزعة الإنسانية لدى أدونيس تبدو متجهة إلى أعلى دائما إلا أن الذرى التي تستطيع هذه النزعة أن تبلغها هي ذرى واقعية وعملية تماما وليست مفصولة بأي شكل من الأشكال عن حياة الناس الدنيوية. ومن المفارقات المدهشة بالنسبة لهذه النزعة أنها تصدر في الإطيقا عن خط وضعي تجريبي لا عن خط ديني أو مثالي وإن كان هذا الأمر يبدو خفيا وغير واضح بذاته. ولتفسير ذلك لابد من الرجوع إلى فكرة العلو التقليدية. والواقع أن هذه النزعة لم ترفض تماما هذه الفكرة. بل على العكس حافظت عليها واحتضنتها ولكن بدلا من أن يشير العلو إلى إله حر ومتعال، جعلته يبدو كمسألة باطنية خالصة وقاصرة على العالم الطبيعي وحده. وبهذه الطريقة أمكن لهذه النزعة أن تستمر في قول كل الأفكار العظيمة والمؤثرة إنسانيا والتي بشرت بها الأديان. فهذه الأقاويل العظيمة عن الحرية والعلو والتسامي وغيرها هي السبب إذن في إخفاء طابعها المادي الحقيقي:

* **أولوية الوجود على النص:**

ينطلق أدونيس من افتراض أساسي. يقول هذا الافتراض إن المعرفة الجديرة حقا بهذا الاسم ينبغي أن تكون معرفة مستمدة من الشيء نفسه لا مما يقال أو يكتب عنه. ويرى أدونيس في هذا الافتراض معيارا بسيطا للتمييز بين التقدم والتخلف. فالفكر في المجتمعات المتخلفة يبقى سطحيا وملصقا من خارج لأنه يظل يدور باستمرار حول النصوص التي كتبت عن الأشياء، وليس حول الأشياء ذاتها. ويشكل النص مرجعية لكل من الفكر الديني والفكر الإيديولوجي. ولما كانت المعرفة كلها بالنسبة لهذا الفكر، متوفرة فقط في النص، تصبح العلاقة بين الإنسان والنص علاقة اهتداء واقتداء لاعلاقة بحث أو نقد أو تساؤل. وهو مايؤدي في الحقيقة إلى نفي الفكر والمعرفة ذاتها. وتزداد المشكلة تعقيدا بنشوء مايسمى بالنصوص الثانية. فثمة جماعة سائدة تمارس حق السلطة المطلقة في فهم وتقعيد النص الأول وحصره دائما في النصوص الثانية. وبذلك تصبح المعرفة تراكما تفسيريا على هذه النصوص. فليست المسألة إذن في مجرد أن هذا الفكر لايرى في الوجود أية مرجعية، وأنه يعتمد أساسا على النقل لا العقل. بل المسألة هي أن هذا الفكر حتى وهو ينهض أساسيا على النص، يرفض القيام بأي تأويل يجعل النص/ الأصل قابلا للتكيف مع الحياة ومستجداتها، مؤثرا على العكس أن يكيف حياته هو وحاجاته الجديدة هو مع النص/ الأصل، أو بالأحرى، مع فهم معين لهذا النص/ الأصل، هو ذلك الفهم الذي عبرت عنه النصوص التأسيسية الثانية[٥٤].

أما فيما يتعلق بالتأثير الذى مارسته الرؤيا الشعرية على أدونيس لدى مقاربته للثقافة العربية الإسلامية فيتضح كما لاحظنا من قبل من تحيز أدونيس المسبق لجانب واحد من جوانب هذه الثقافة هو الجانب الذى مثلته الحركة الباطنية ـ الإمامية وخاصة الجانب الصوفى منها. صحيح أن أدونيس وقف إلى جانب الحركات العقلية فى هذه الثقافة وخصوصا إلى جانب التيار المادى منها من حيث أن هذه الحركات كانت ذات نزعة إنسانية عامة ومن حيث أنها أعلت من شأن العقل وأحلت الطبيعة أو المحسوس محل الغيب أو الوحى جاعلة من الدين نفسه تابعا وخادما للإنسان وليس العكس. إلا أن هذه الحركات كانت مع ذلك فى جوهرها عبارة عن تجريدية محضة فلم يكن العقل أو الموضوع يمثل بالنسبة إليها ذاتا أو أنا بل شيئا ميتا وساكنا تماما. وبذلك يشترك المنهج العقلى فى الفلسفة مع المنهج النقلى فى الدين فى الإيمان بنوع واحد من الحقيقة هو مايطلق عليه اسم الحقيقة الموضوعية المجردة وهى حقيقة تأتى من خارج ولاتهتم كثيرا بالذات العارفة لأنها لاتلقى بالا للعلاقة بين الذات والموضوع. والتغيير الوحيد الذى حدث هو أن الموضوعية قد أصبحت موضوعية عقلية بعد أن كانت دينية. أما بالنسبة إلى الصوفية فإن الأمر يختلف كثيرا. فالصوفية تعتبر العلاقة بين الذات والموضوع مسالة أساسية ولذلك فإنها تخلع على العقل كل ما فى الوعى والذاتية من ثراء وخصوبة وحيوية. فالحقيقة فى نظر الصوفية هى إذن ذاتية لاموضوعية.

ويشبه موقف أدونيس فى معارضته سواء للفكر الدينى العربى أو للعقلانية العربية بالصوفية، موقف كيركجرد الرافض سواء للفكر الهيجلى الموضوعى المجرد أو للفكر الدينى الكنسى الذى كان يسميه بالمسيحية الموضوعية. ويزيد أدونيس على كيركجرد معارضته كذلك لما يسميه "النظرة التقنوية" أو "نظام الرؤية التقنية الغربية"[٥٥]. من حيث أن هذه النظرة أو هذا النظام يعمل أيضا على القضاء على الذاتية وطمس معالم الفرد أو الشخص الإنسانى. وبهذا الشكل، تكون التجربة الصوفية فى نظر أدونيس هى التجربة الوحيدة القادرة على أن تعيد تأسيس الإنسان فى أفق أكثر رحابة بما لايقاس من الأفق الذى وضعته فيه سواء المذهبية الدينية أو المذهبية العقلية ـ التقنية لأنها التجربة الوحيدة القادرة على تحويل القضايا المجردة إلى حقائق عينية وذاتية تستعيد للشخصية والذات الفردية مكانتها العالية والفريدة وتفتح أمام الإنسان مملكة كاملة ولا نهائية من الحب والصداقة والحرية والإبداع.

لكن الصوفية مع ذلك تستحيل على يدى أدونيس إلى شىء آخر غير الصوفية الدينية وإن من أسوأ الأمور فيما يتعلق بفهم وجهة نظر أدونيس هو أن نعتقد أن الصوفية عنده هى والدين شىء واحد من حيث المضمون. والواقع أن أدونيس يقوم على العكس بتجريد التصوف من كل ما قد يتضمنه من معان أو دلالات دينية محولا التصوف إلى مجرد طريقة أو منهاج لفهم العالم ومقاربته. وهو يقوم بهذا التحويل أولا وأساسيا لصالح مفهومه عن الرؤيا الشعرية الشاملة. ومايقوم به أدونيس فيما يتعلق بالتصوف الإسلامى سبق لهيجل أن قام به فيما يتعلق بالدين المسيحى ومذهب الألوهية الفلسفى ولكن لحساب غاية أخرى مختلفة تماما. فهيجل استعان أيضا بمفهوم الإله الشخصى المتعالى ولكنه اعتبر هذا المفهوم مرحلة مؤقتة فى حياة الروح المطلقة إذ أن الذى يبقى بعد هذه المرحلة هو هذه الروح المطلقة وحدها بعد أن تكون قد أذابت وجود الإله المتعالى فى وجودها واستوعبته تمام الاستيعاب. ورغم أن هيجل كان حريصا أشد الحرص على أن يميز بحسم ووضوح فى كل موضع من مؤلفاته بين مفهوم الروح المطلقة لديه وبين مفهوم الإله المتعالى إلا أن أتباعه نسوا أو تناسوا هذا التمييز الأساسى الذى حرص عليه هجيل أشد مايكون الحرص. وقد تسبب إغفال هذا التمييز فى ظهور تيارات رئيسية وقوية من المادية فى أعقاب هيجل. إذ أتاح أمام أصحاب هذه التيارات فرصة واسعة للهجوم بضراوة على كل من الدين المسيحى ومذهب الألوهية الفلسفى. وهكذا، فعن طريق توجيه سهام النقد الحادة للمطلق الهيجلى، كان هؤلاء يعملون فى الواقع على تقويض فكرة الله ومهاجمة الدين.

ورغم أن أدونيس يحتفظ بكل الرموز والمفاهيم الصوفية تقريبا إلا أنه يقوم بإفراغ هذه الرموز من دلالاتها الدينية المعهودة معيدا شحنها بدلالات أخرى جديدة. وذلك بهدف إغناء وتعميق تجربته الشعرية وإكسابها مزيدا من الحيوية والأصالة. ولنأخذ مثلا المفهوم الصوفى عن اللامتناهى، فاللامتناهى يعبر في التجربة الصوفية عن الله لكنه عند أدونيس أبعد مايكون تعبيرا عن الله وإنما هو مجرد أداة يستعين بها أدونيس من أجل توسيع آفاق عالمه الشعرى. فهذا العالم الذى لايمكن للعقل العادى أو حتى العلمى أن يسبر أغواره ويحتاج إلى فكرة اللامتناهى للتعبير عن الجانب الخفى منه. وتبدو عبارة الشاعر الفرنسى "رينه شار" التى يقول فيها أن قوام الشعر الأصيل إنما يكمن فى "الكشف عن عالم يظل أبدا فى حاجة إلى الكشف" والتى استعارها أدونيس فى إحدى مقالاته المبكرة[٥٦] عبارة كاشفة وبالغة الدلالة، هنا. إذ تكشف هذه العبارة عن أن أدونيس كان ينظر منذ البداية إلى عالم الشعر بوصفه عالم الحقائق الغامضة والخفية والتى تظل دائما غامضة وخفية. من هنا حرص أدونيس منذ البداية كذلك على أن يماهى بين عالمه الشعرى والعالم كما ترى إليه الصوفية. فعن طريق هذه المماهاة يتمكن من إكساب عالمه الشعرى كل ما يتميز به العالم الصوفى من أبعاد غير مألوفة وخارقة للعادة.

وكما أن اللامتناهى بمعناه الصوفى الدينى غير قابل للإحاطة به من حيث المبدأ ومن ثم غير قابل للوصف فإن اللامتناهى الشعرى عند أدونيس غير قابل كذلك للنفاذ إليه لغويا أو على الأقل بالوسائل اللغوية المعتادة. إن جميع الطرق التقليدية التى تستخدم فيها اللغة الحرفية العادية تفشل فشلا ذريعا فى الإشارة إلى هذا العالم لأن حقائقه ليست مما يمكن وصفه أو إثباته وإن كانت مما يمكن الإشارة إليه عن طريق الإيحاء والتلميح. لذلك يتطلب الأمر استخداما مغايرا للغة خارج منطقها ونحوها العاديين، استخداما يقوم على المجاز وليس الوصف. إن "غاية الوصف (هى) أن يكشف ويظهر، أو أن يوضح الغامض. أما المجاز فغايته تكثير الدلالة، فهو يخرج اللفظ من وضعه الأصلى إلى حالة ثانية، فكأنه يخرج به من اليقين إلى الظن أو الاحتمال، ومن الدلالة الواحدة إلى الدلالة المتعددة. الوصف يبلور الحالة الشعورية، والمجاز يخلق حالة احتمالية فى اللغة تساوى حالة الاحتمال فى الشعور. الوصف يغلق اللغة، والمجاز يفتحها"[٥٧].

ونظرة أدونيس إلى طبيعة التجربة الشعرية وثيقة الصلة بمفهوم الشعر المطلق أو الشعر الصافى عند الشاعر الفرنسى "بول فاليرى". فهذا المفهوم متعلق كذلك عند هذا الأخير" بشىء لايمكن الوصول إليه، متعلق بالحد المثالى للرغبات والجهود والقوى التى يصدر عنها الشاعر"[٥٨]. ويقوم هذا المفهوم أساسا على أن الشاعر يكافح من أجل تحويل اللغة العادية التى يستخدمها الناس لمواكبة ظروفهم وحاجاتهم العملية المتغيرة، إلى لغة قادرة على العكس على التعبير عن السر الموجود فى العالم. أو بمعنى آخر، يكافح من أجل تحويل مادة ذات أصل سوقى إلى أداة قادرة على خلق "نظام مصطنع ومثالى" وقادرة فى الوقت نفسه على توليد الانفعال الشعرى اللازم للإحساس بهذا النظام. وهكذا، فكما أن التجربة الصوفية تذهب إلى القول بأن ثمة وراء الحقيقة الشرعية الظاهرة باطنا خفيًا لايتم الوصول إليه بالوسائل المعتادة وإنما" يتم الوصول إليه بوسائط أخرى: القلب، الحدس، الإشراق، الرؤيا الخ"[٥٩]. فكذلك شأن التجربة الشعرية فى توخيها الكشف عما وراء الظاهر العقلى والحسى وشأن اللغة التى تستخدمها. فهذه اللغة" لاتعبر عن علاقة موضوعية بالأشياء، بل عن علاقة ذاتية وهذه علاقة احتمال وتخييل. والأشياء فيها لاتنفذ إلى الوعى وإنما تنفذ إليه صورة احتمالية عنها. وهكذا تكون اللغة الشعرية جوهريا، لغة مجاز لا حقيقة"[٦٠].

أثر الواحدية الشعرية فى مقاربة أدونيس للفلسفة الغربية

وكما كان للرؤيا الشعرية الشاملة عند أدونيس أثر كبير فى تكييف طريقة مقاربته لعالم الأفكار على وجه العموم فقد كان لهذه الرؤيا أثرها الحاسم كذلك فى تكييف طريقة مقاربته سواء للثقافة العربية الإسلامية أو للثقافة الغربية. وقد بينا ذلك بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية ويتبقى أن نعرض لهذه المقاربة بالنسبة للثقافة الغربية.

وكما هو متوقع، لايجد أدونيس نقطة انطلاقه فى الكوجيتو الديكارتى. بل فيما يسميه الكوجيتو الصوفى ـ الشعرى. ففى ذروة شعوره بذاته" يقول الصوفى: أنا لا أنا. ويعيدها رامبو على طريقته: أنا هى آخر. وبدلا من الكوجيتو الديكارتى: أفكر، إذن أنا موجود (أنا نفسى) يقول الكوجيتو الصوفى ـ الشعرى: "أفكر، إذًا أنا آخر (أنا لا أنا)"[11]. إن معنى إعادة تعريف الذات أو الأنا على هذا النحو المضاد لتعريف ديكارت لها هو أن أدونيس يرفض النظر إلى الذات بوصفها جوهراً، أعنى بوصفها كينونة مغلقة على نفسها. فالذات لاتوجد فى الثبات والسكون بل فى الحركة والصيرورة كما أنها ليست من جهة الماضى بل من جهة المستقبل، أعنى من جهة الممكن والمحتمل. لذا كانت التجربة الشعرية الأصيلة فى نظر أدونيس هى تلك التجربة التى تقوم على مبدأ الذاتية لا الموضوعية وعلى المعاناة القلبية لا العقلية.

وفى كل هذا يبدو أدونيس أكثر قربا من مفكرين من طراز بسكال أو كيركجرد منه إلى مفكرين من طراز ديكارت. فرغم الاتفاق الظاهرى بين هاتين الفئتين من المفكرين فيما يتعلق بضرورة البدء من الذات، إلا أنه من الواضح وجود تضاد حاد بينهما من حيث مفهومهما أو تصورهما عن الذات. ويبدو مفهوم الفئة الثانية عن الذات محصورا فى مجال الماهيات التصورية وحدها، بينما يتعلق مفهوم الفئة الأولى بمنطقة الأشياء الموجودة فعلا. وهكذا، فرغم أن ديكارت يبدأ بالفعل من الذات المفكرة، إلا أن الذات لا تمثل بالنسبة لـه سوى نقطة بداية فحسب، كما أنها لاتعدو أن تكون مجرد جوهر أو ماهية. أما عند مفكر من طراز كيركجرد، فنجد على العكس تركيزا على الفرد الإنسانى الحقيقى كما هو موجود فى الواقع وعلى الكيفية التى يتغير بها هذا الفرد باستمرار، وذلك من خلال ممارسته لفعل من أشد الأفعال التصاقا به، ألا وهو فعل الاختيار. كما نجد أيضا ذلك الاهتمام الكبير بتناول العواطف والإرادة، ومدى ما تمارسه من تأثير فى حياة الفرد الإنسانى ومعتقداته. وهى مفاهيم نجدها لدى أدونيس أيضا من حيث اختياره لذاته، وتأكيده المستمر على فردية الإنسان وحريته. غير أن هذا التوكيد المبالغ فيه على مبدأ الذاتية يوشك أن يتحول عند أدونيس إلى نوع من إطلاقية جديدة، وإن يكن ذلك بصورة معكوسة تماما. فعلى الرغم من أن أدونيس يبدأ من الوجود الفعلى للشخص الإنسانى، إلا أن الأشياء المحسوسة والشخص الإنسانى نفسه سرعان مايرد على يديه من جديد إلى حدود التصور الماهوى المجرد. والسبب فى ذلك هو أن أدونيس لايحافظ على التمييزات المحدودة بين الصيرورة الزمانية والحياة الأبدية، بين الإنسانى والإلهى، بل يسعى على العكس إلى إذابة الاثنين معا فى وحدة شعورية ووجودية واحدة. وذلك بناء على مغالطة مؤداها أن احترام الإنسان أمر يتعارض تمام التعارض مع احترام علو الله، وأن الإصرار على التمسك بهذا العلو من شأنه أن يؤدى إلى سحق الإنسان بوصفه فردا حرا. والواقع أن إصرار أدونيس على إقامة نوع من الاتحاد الشخصى بين الوجود الإنسانى ووجود الإله الأبدى، أو إصراره على إدراج الوجود النسبى فى داخل التطور الباطنى للمطلق، هو الذى يؤدى ليس فقط إلى التضحية بإله متعال، بل أيضا إلى تعريض الذات الإنسانية نفسها لخطر التجوهر، ومن ثم فقدان حريتها وإنسانيتها. وهذا المأزق الذى ينتهى إليه أدونيس من الناحية المعرفية (الابستمولوجية)، إنما تتسبب فيه تجربته الشعرية، بوصف هذه التجربة هى الأساس فى تحديد شكل وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم. فنظرا لأن أدونيس يقوم بتوظيف الفكر ليخدم أغراض تجربته الشعرية نفسها، فإنه لايقوم بمراجعة كافية لما يتخذه من مواقف ويعبر عنه من آراء وأفكار، بل سرعان مايتبناها جميعا بحماس شديد لمجرد أنها تلوح له جذابة وآسرة من الناحية الشعرية. وهو أمر يؤدى به لا محالة إلى الوقوع إن آجلا أو عاجلا فى تناقضات وتعارضات فكرية شتى. والواقع أن هذا الموقف الوظيفى لدى أدونيس ليس مجرد موقف جزئى من الفكر وحده، بل هو موقف كلى وشامل. أعنى أن الوظيفية لديه اتجاه يشمل كل شىء: الفكر والدين والإنسان وحتى الله نفسه.

وبالإضافة إلى استبعاد الحدس بمعناه العقلى كما عند ديكارت، فإن أدونيس على مايظهر يبدو رافضا كذلك لثنائية ديكارت الأنطولوجية أعنى ثنائية الوجود لديه. يقول أدونيس مامعناه أن الواقع الخارجى أو المادى أو الطبيعى ليس إلا جانبا محدودا من الوجود لذا لايصح الاقتصار

عليه. أما الوجود على حقيقته فهو أكثر اتساعا من ذلك بما لا يقاس، لأنه ينطوى على جوانب أخرى خفية وغير مرئية. إلى أن يقول: "غير أن ماوراء الطبيعة ليست إلا جزءا آخر من الطبيعة"[٦٢]. ويبدو أدونيس فى هذه العبارة أكثر قربا من أسبينوزا منه إلى ديكارت. فديكارت كان يقول بوجود نمطين متمايزين من الكينونة لايمكن من حيث المبدأ رد أحدهما إلى الآخر بعكس أسبينوزا الذى ذهب إلى القول بوجود واحد فقط. والله عند أسبينوزا هو هذا الجوهر الواحد إلا أنه يمكن أن يكون هو الطبيعة كذلك. فالله والطبيعة أو بلغة أسبينوزا الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة كانا بالنسبة إليه بمثابة تعبير عن الجوهر نفسه. غير أن أسبينوزا حتى ولو أنه قد اختزل الجواهر المتعددة فى جوهر واحد إلا أنه مايزال حتى الآن بعيدا عن الذاتية بالمعنى الذى يتطلع إليه أدونيس.

ويأتى هيجل لكى يوجد على طريقته بين المطلق وبين العالم المتناهى صاهرا المسافة التأليهية بين الله والإنسان فى إهاب مايسميه بالروح المطلقة والتى تتطور وفقا للديالكتيك. ويستفيد أدونيس من واحدية هيجل الديالكتيكية كثيرا. ففضلا عن أن هذه الواحدية قد نجحت فى التخلص تماما من كل ميل أو نزوع نحو التجوهر بتحويلها جوهر الطبيعة الإلهى عند أسبينوزا إلى محض ذاتية حرة ومتطورة وفاعلة. فقد ساعدت أيضا على حل مشكلة ظلت تمثل بالنسبة لأدونيس مصدر قلق وإزعاج دائمين له، وأعنى بها مشكلة الثنائيات المطلقة. إذ يبدو أن ديالكتيك هيجل يحل هذه المشكلة بطريقة أكثر اتفاقا وملاءمة مع موقف أدونيس من الموضوع. إلا أن أدونيس لايستطيع مع ذلك بحكم تكوينه الشعرى أن يستريح إلى الفكر الهيجلى فى مجمله. فإن مطلق هيجل يظل بالنسبة إليه غارقا حتى أذنيه فى الموضوعية والتجريد. فلقد استمر هذا الفكر رغم كل شىء فى العمل على إخضاع الخاص للعلم والجزئى للكلى والعينى للمجرد.

وتمده النزعة الإنسانية المادية التى أتت فى أعقاب هيجل بمعين لاينضب فى اتجاه مايؤكد وجوده الفردى بوصفه ذاتية حرة حرية مطلقة. فقد اعتبرت هذه النزعة، التبعية التقليدية لله، وضعا لايمكن أن ينسجم مع أبسط مبدأ للحرية الإنسانية. ويتقدم لودفيج فيورباخ متذرعا بإهاب منهج نفسى تكوينى أو نشوئى للتدليل على أن ماهو موجود حقا هو فكرتنا عن الله. فالإنسان الفرد رغم أنه قد وهب القدرة على إدراك النوع الإنسانى ككل إلا أن عقله لم يوهب القدرة على تفادى الأخطاء. فكأن الله فكرة وهمية أدت إليها طريقة خاطئة فى النظر إلى طبيعة الإنسان الجوهرية. وهى طريقة يقوم بها العقل الإنسانى نفسه بما جبل عليه من ميول فطرية تدفعه باستمرار إلى الوقوع فى أحابيل ألوان مختلفة من العزل والفصل والتجريد الأجوف. ولكى يسترد الإنسان ماهيته الإنسانية اللامحدودة ينبغى عليه فيما يزعم فيورباخ أن يتحرر تحررا تاما. فعن طريق الارتباط التقليدى بإله حر متعال، يمكن للإنسان أن يعود حقا كما كان كائنا موجودا فى الحرية.

أما نيتشه فقد استبدت به فكرة مؤداها أن الإله لايمكن أن يكون إلا تصورا مضادا للحياة وللإنسان. وقد جعلته هذه الفكرة يعتقد أن الولاء للأرض وللحياة الإنسانية لايمكن أن يتفق مع أى صيغة من صيغ الإيمان بالإله بوصفه واقعا مستقلا أو حقيقة مستقلة. وكان من الضرورى بالنسبة له أن يتحايل بأى شكل على حقيقة الإله الثابتة المستقلة. ومن هنا كان إعلانه المسرحى عن موت الإله. ورغم أن هيجل قد سبق نيتشه فى الكلام عن موت الإله إلا أن هيجل نظر إلى هذا الحدث فى سياق تطور الروح المطلقة. أما نيتشه فيعزل هذا الحدث عن السياق الذى وضعه فيه هيجل ناظرا إليه على أنه مجرد انحلال فقط لأخطر فكرة أو أكذوبة أمكن للعقل الإنسانى أن يخترعها عبر تاريخه الطويل، على الإطلاق. ولذلك كان من الطبيعى أن يجد نيتشه نفسه واقعا فى أحضان لون من ألوان العدمية المطلقة. فإن الكلام عن الصيرورة التى تظل صيرورة أو عن السيولة الشاملة للأشياء والمعانى والقيم والتى تظل سائلة باستمرار وقابلة باستمرار للتشكيل على أنحاء متعددة لاحصر لها دون أن تتشكل بالفعل ماهو إلا إعادة إنتاج مستمرة للعدمية دون قدرة على تجاوزها أبدا. بل إن نيتشه وقد أحس بأن الوجود الذى قد خلا من الإله قد أصبح غير محتمل بصورة

لاتطاق إذا به فى محاولة يائسة منه يطلع بنظريته عن إرادة القوة والإنسان الأعلى. وهى نظرية لم تكن فى حقيقة الأمر سوى أكذوبة أخرى تحل محل ماكان يسميه بأكذوبة الإله.

ويتجاوب أدونيس مع هذه الأفكار تجاوبا عظيما. فهى تتمشى مع خطه الفكرى العام فى التأكيد على الفرادة والذاتية كما تتمشى كذلك مع وجهة نظره عن طبيعة التجربة الشعرية. ولننظر مثلا إلى فكرة نيتشه عن سيولة المعنى. فلقد وجد أدونيس فى هذه الفكرة مايغنى التجربة الشعرية لديه باعتبار أن الشعر بالنسبة إليه ليس طقسية استعادة أو حفظ أو تكرار لما هو موجود ومكتوب سلفا بشكل كامل ونهائى. وإنما هو على العكس سعى متواصل وراء ما لم يوجد أو يكتب بعد. وذلك فى سياق من الصيرورة والتحول المستمرين. ويرتبط هذا الطابع الجدلى أو الحركى للشعر بتصور معين للحقيقة يرى إليها فى علاقتها بالذات العارفة. فهذه الحقيقة مهما تجلت فى صور وأشكال مرئية مختلفة فإن طبيعتها اللامرئية لاتستنفد أبدا. وقد تكون هذه الفكرة ملائمة لطبيعة التجربة الشعرية وخصوصا كما ينظر إليها أدونيس، إلا أنها لاتصلح لأن تكون موقفا فكريا متكاملا من الحياة والعالم. ويحدد أدونيس المنهج المستخدم فى "الثابت والمتحول" بأنه منهج فينومينولوجى. ورغم أن هذا المنهج هو نوع من التاريخ الظواهرى للثقافة العربية "كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التى تجمع على صحتها الأطراف التى وضعتها أو تبنتها"[٦٣]. ورغم أنه منهج يحاول أن يزيل عن هذه الوقائع والأفكار ماقد تراكم عليها عبر العصور من قراءات سابقة ووجهات نظر مسبقة وجاهزة، إلا أنه يبدو أن أدونيس لايريد أن يصل من خلال هذا المنهج إلى شىء ثابت أو محدد. فهو يريد أن يبقى فى الصيرورة الزمانية المطلقة بالمعنى النيتشوى. لكن التحول لايمكن أن يكون موقفا فكريا بحد ذاته. أعنى أن إعادة النظر والبحث والتجاوز، لايمكن أن تظل مجرد إعادة نظر وبحث وتجاوز. كما أن الرفض والهدم لايمكن أن يبقى مجرد رفض وهدم. لأن هذا كله إذا وقف عند حدوده الذاتية وحسب فلن يكون له عندئذ سوى معنى واحد هو معنى العدمية المطلقة. وقد تكون الثورة ـ الرؤيا فكرة شاعرية جميلة، لكن لامندوحة من أن تتحول فى الواقع إلى نظام. وهكذا، فإذا كان لابد من الأخذ بوجهة نظر الثورة والتحول، فينبغى تجريد التحول من طابع الاكتفاء الذاتى أولا. عندئذ، تظهر الحركة فى إطار من السكون، والهدم فى إطار من البناء، ويظهر التحول كما ينبغى أن يكون، فى إطار من الثبات الضرورى.

والواقع كما رأينا من تصور معين عن ماهية الشعر أو عن طبيعة التجربة الشعرية، أنه عند أدونيس بناء على هذا التصور بتعديل تصوراته الأخرى عن الحياة والعالم تعديلا جذريا لكى تتلاءم مع هذا التصور الأساسى عن ماهية الشعر. وهو لايقوم بهذا التعديل بعد معاناة فكرية طويلة أو بعد إمعان وترو كافيين بل يقوم بتعديل تصوراته بسرعة وعفوية لكى تنسجم مع رؤياه الشعرية المسبقة بشكل تامٍ وكامل. هكذا يقوم أدونيس بإعادة تعريف الدين والعلم والله والحقيقة والفلسفة والتصوف والمعرفة واللغة والوجود والذات وغيرها لكى تتوافق مع ماهية الشعر كما ينظر إليها. ويصدر أدونيس فى نظرته إلى ماهية الشعر عن اعتقاد مبدئى مؤداه أن المعرفة غير العقلية هى من أرقى وأرفع أنواع المعرفة وأن الشعر يمثل أهم أنواع المعرفة غير العقلية على الإطلاق. والظاهر المنظم فى تعاليم وعقائد وتقاليد وتشريعات هو مجال المعرفة العقلية ومن ضمنها المعرفة العلمية وهو كذلك مجال المعرفة القائمة على النقل. أما المعرفة غير العقلية أو المعرفة الشعرية فتذهب إلى ماوراء الظاهر وعالم الحواس. ذلك أنها تسعى فى طلب حقيقة من نوع آخر. حقيقة توصف عادة بأنها مطلقة ولامتناهية وغير قابلة للإدراك. وتشبه "نظرية المحبة الصوفية"[٦٤]. فى التصوف نظرية المعرفة الشعرية من حيث أن غايتها هى كذلك "التوكيد أن فى الوجود جانبا باطنا، لامرئيا، مجهولا، وأن معرفته لاتتم بالطرق المنطقية ـ العقلانية، وأن الإنسان دونه، دون محاولة الوصول إليه، كائن ناقض الوجود والمعرفة، وأن الطرق إليه خاصة وشخصية"[٦٥] وكما أن المجاز هو وسيلة المعرفة الشعرية، فإن الذوق والشطح والاتصال هى وسائل نظرية المحبة الصوفية. وفى المجاز "يكمن سر الشعر، أى تكمن الخاصية الشعرية فى التعبير عن عالم تقف أمامه اللغة العادية عاجزة. فهذه اللغة محدودة، فى حين أن هذا العالم غير محدود. ولا نستطيع أن نعبر بالمحدود عن غير المحدود. لابد إذن من اللجوء إلى وسائل نتغلب بها على هذه المحدودية"[٦٦].

والمجاز هو أهم هذه الوسائل، إذ هو "يشحن اللغة بطاقة جديدة (فإذا بها) تقول ما لا يقال (أى) تقدم عالما غير عادى، (أو) صورة عن العالم من مستوى أكثر غنى وعلوا"(٦٧).أما الذوق فى التجربة الصوفية فهو "منهج فى المعرفة يقوم على الوصول إلى الحقيقة بالمشاهدة أو العيان. وهذا يعنى أنه حال من المعاناة الداخلية، وليس نظرا أو جدلا. فليس الذوق بديلا للعقل وحسب، وإنما هو نقيضه. ذلك أن الذوق اتصال، وهو إذن سلوك. وهكذا يذوق العارف الحقيقة ويتصل بها، اتصال الذائقة بما تذقه"(٦٨). لكن، التعبير الصوفى لا يجد شكله الأقصى والأكمل إلا فى الشطح؟" فكما أن التصوف هو" صفة الحق يلبسها العبد" كما يعرفه أبو اليزيد البسطامى، فإن الشطح هو صفة البكارة اللغوية يلبسها النطق. إنه غيبوبة عن اللغة ـ الإصطلاح، شأن التصوف الذى هو غيبوبة عن العالم ـ الاصطلاح. إنه باطن اللغة الموازى لباطن الألوهة. وكما أن باطن الألوهة لانهائى، فإن باطن اللغة أو الشطح يوحى بأبعاد لانهائية. إنه اللغة فيما وراء اللغة"(٦٩). والشطح إلى ذلك، هو "علامة على الوجود الحقيقى والمعرفة الحقيقية فى آن. إنه بتعبير آخر، كشف أنطولوجى ـ إبستيمولوجى، وكشف عن العلاقة بين الوجود والمعرفة"(٧٠). وهكذا، يبدو أدونيس مشغولا باستمرار بكيفية التخلص من الحالة التى يفرضها التعقل على الإنسان. وهى قضية تشغله ليس فقط عندما يشعر بل عندما يفكر أيضا. فالمهم بالنسبة له هو أن ينحرف بحواسه ومشاعره عن اتجاه التعقل والحكمة والرصانة والعادة والتقليد دافعا بها على العكس ناحية الحدس والرؤيا والإشراق والجنون.

تعليق ختامى :

أما عن موقفى الذى تصدر عنه آرائى الخاصة فيما يتعلق بهذه المشكلة، فينطلق من الإيمان المسبق بضرورة المحافظة على الثنائية الأنطولوجية، كما هى. فلابد من الاحتفاظ بكل من واقع الإنسان المتناهى وواقع الإله اللامتناهى فى شكلى وجودهما الخاص والمتميز ورفض أى محاولة لرد هذين الشكلين إلى شىء آخر سواهما سواء كان ذلك على طريقة هيجل فى مذهبه القائل بالواحدية الجدلية المثالية(٧١) أو على طريقة ماركس فى مذهبه القائل بالواحدية المادية، أو على أى طريقة واحدية أخرى يمكن تصورها كطريقة بعض المتصوفة فى قولهم بالحلول أو الاتحاد أو طريقة بعض الفنانين والشعراء فى قولهم بالواحدية الجمالية أو الشعرية، أو طريقة بعض العلماء فى قولهم بالواحدية العلمية(٧٢). وهكذا. ومن بين مايتضمنه هذا الموقف كذلك، الإيمان العميق بأن اغتراب الإنسان لايتأتى من الاعتراف بواقع الوجود الإلهى المتعالى بقدر ما يتأتى على العكس من محاولة العبث بهذا العلو. فإن تصور العلاقة بين الإنسان والله على هيئة المحايثة أو المباطنة هى التى تؤدى فى رأيى إلى خنق الشخص الإنسانى كما تؤدى إلى طمس طبيعة الله الحقة وطريقته المتميزة فى الوجود. وبذلك تقضى على إمكانية قيام أية علاقة شخصية بينهما، من النوع المثمر والفعال. والواقع أن كل المناهج الواحدية لاتفعل أكثر من إضفاء خصائص وصفات المطلق على الإنسان ولكن بطريقة معكوسة. فى حين أن المطلوب هو فقط تجنب الخلط بين الوجود اللامادى المتعالى لله ووجود الكائن الإنسانى. وعلى عكس ماتذهب إليه هذه المناهج من أن القيم الإنسانية والطبيعية لايمكنها أن تزدهر إلا إذا حكمنا الثنائية الأنطولوجية وقمنا بإلغاء الله والدين إلغاء تاما، ففى رأيى، يمكن للبشر، بمنتهى السهولة والطواعية، أن يكونوا إنسانيين وعقلانيين تماما دون أن يضطروا فى الوقت نفسه إلى التنازل عن الثنائية الأنطولوجية لحساب النظرة الواحدية. والإيمان المبدئى بوجود الله وبأنه حر حرية مطلقة ليس فقط لايمكنه أن يكون متعارضا مع القيم الإنسانية والطبيعية، ولكنه يمثل أيضا شرطا ضروريا ولازما من أجل صون هذه القيم نفسها والمحافظة عليها. وهكذا، فرفاهية الإنسان لايمكنها أن تتعارض مع مجد الله، بل تزداد ثراء وغنى، كما أن الولاء لهذه الأرض ليس معناه عدم الإيمان بآخرة الله أو بغيبه الميتافيزيقى فالآخرة هى هنا بشكل أو بآخر توسيع للأرض نفسها وامتداد بها ولكن ضمن أفق آخر أكثر رحابة وغنى وإن كان هذا الأفق غير محسوس وغير منظور.

الهوامش :

١ـ فى فاتحة لنهايات القرن نقرأ مثلا قول أدونيس فى صفحة ٢٠٢ : "الإنسان أكثر أهمية من النظريات والمذاهب. فالوحدة، مثلا، أو الاشتراكية إنما هى لغاية هى الإنسان. إنهما من أجل أن يصبح العربى أغنى حياة، وأصح فكرا، وأرسخ إنسانية".

٢ـ فاتحة لنهايات القرن، ص١٥.

٣ـ أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، ط١ (بيروت: دار العودة ١٩٨٠) ص٤٣.

٤ـ من الأمور اللافتة للنظر هنا، أن تصوير الأطفال أو الصبايا الصغيرات عراة، وكذلك النساء العجائز، وعرض صورهن على الإنترنت، ينظر إليه على أنه مسألة جمالية محضة، وبالتالى، مسألة منفصلة تمام الانفصال عن أية قيمة أو غاية أخرى، تتجاوز قيمة الجمال لذاته. وهى نتيجة طبيعية يؤدى إليها بشكل تلقائى، غلق الظاهرة على نفسها (التصوير الفوتوغرافى فى هذه الحالة)، واعتبار المعايير التى تستند إليها الظاهرة، معايير ذاتية بحتة، أى معايير مستمدة من الظاهرة نفسها.

٥ـ محمد خلاف، دراسة بعنوان: نقد شعر الحداثة، عن ضرورة جعل الشعر مباليا بالإنسان. مجلة أدب ونقد، العدد ١٨٣ نوفمبر ٢٠٠٠، ص٥٨.

٦ـ سوف نبين فيما بعد أن هذه الموضوعية المزعومة لاوجود لها، أو على الأقل لايمكن للمرء أن يظل موضوعيا طول الوقت. إذ لابد له من الاستسلام لتحيزاته الذاتية إن آجلا أو عاجلا. وهذه مسألة منطقية ويمكن فهمها، لأنها شأن إنسانى بحت.

٧ـ أدونيس ، الثابت والمتحول: بحث فى الإبداع والاتباع عند العرب، ط٧ (لندن : دار الساقى ١٩٩٤) ج١، ص١٣٦.

٨ـ المصدر نفسه، ص ٦٧.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ٤٩.

١٠ـ المصدر نفسه، ص ٦٠.

١١ ـ فاتحة لنهايات القرن، ص١٣.

١٢ـ الثابت والمتحول، ص٧١.

١٣ـ فاتحة لنهايات القرن، ص٣٩ ـ ٤٠.

١٤ـ نفسه ، ص١٣.

١٥ ـ الثابت والمتحول، ص٧٤.

١٦ـ المصدر نفسه، ص ٧١.

١٧ـ المصدر نفسه، ص ٧٦.

١٨ـ المصدر نفسه، ص ٨٣.

١٩ـ المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

٢٠ـ المصدر نفسه، ص ١٠٧.

٢١ـ المصدر نفسه، ص ١٠٨.

٢٢ـ المصدر نفسه، ص ١١٤.

٢٣ـ المصدر نفسه، ص ١٥١.

٢٤ـ لقد شاع هذا التفسير لأدونيس وغيره لموقف العربى الرافض للمسلمات الفكرية للحضارة الغربية. فقد اعتبر هذا الرفض عندهم نقطة ضعف، والواقع أننا يمكن أن نرى فيه على العكس نقطة قوة. فمن علامات التميز والخصوصية أن يكون للعربى موقفه الخاص من القضايا الحدية التى تعن للإنسان عموما مثل قضية الله والإنسان وشكل العلاقة بينهما، والذى يختلف به عن موقف الإنسان الغربى. ومكمن الخطأ فى تصورى هو الاعتقاد بأن الموقف الخاص الذى وقفته الحضارة الغربية من هذه القضايا وأمثالها، لابد أن يكون هو أيضا الموقف الإنسانى بشكل عام.

٢٥ـ المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٧.

٢٧ـ المصدر نفسه، ص ١٢٨.

٢٨ـ المصدر نفسه، ص ١٣٥.

٢٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٤٩.

٣٠ـ المصدر نفسه، ص ١٣٧.

٣١ـ المصدر نفسه، ص ٦٣.

٣٢ـ المصدر نفسه، ص ١٤١.

٣٣ ـ الثابت والمتحول، (٤) ص٦.
٣٤ـ فى الواقع، لايمكن لى أو لأى أحد أن يوجه اللوم إلى الباحث لمجرد أنه (أى الباحث) فشل فى المحافظة على موضوعيته الصلبة الباردة تجاه المادة التى يبحثها، ووقع بدلا من ذلك فى شباك رؤاه وتحيزاته الذاتية المسبقة. فمثل هذه الموضوعية الصلبة لاوجود لها على الإطلاق. وقد بينت الفزياء الحديثة خطأ الفزياء الكلاسيكية وأثبتت أن الذى يتراءى للفزيائى فى فحصه للظواهر الطبيعية المختلفة ليس هو الطبيعة كما هى فى ذاتها وإنما هى الطبيعة المفحوصة أو الملحوظة أى الطبيعة وقد مرت من خلال ذات الباحث أو العالم. فإذا كان هذا هو مايحدث فى ميدان العلوم الطبيعية، فمن باب أولى، أن يكون هذا هو مايحدث أيضا فى ميدان العلوم الإنسانية، وبطريقة أكثر اتساقا وانسجاما.
٣٥ـ الثابت والمتحول، ص٢٢٧.
٣٦ـ انظر الحديث الذى أجراه معه وليد شميط فى العددد ٧٨٠ من "الأسبوع العربى" والصادر فى ٢٠ مايو ١٩٧٤.
٣٧ـ الثابت والمتحول، (٣) ص١٤١.
٣٨ـ نفسه ، ص ١٤٠.
٣٩ـ نفسه ، ص ٣٥.
٤٠ـ أدونيس، مواقف، العدد (٣٤) ١٩٧٩، ص١٥٠ ـ ١٥٨.
٤١ـ الثابت والمتحول، ص ٧٧.
٤٢ـ انظر مثلا: أدونيس، النظام والكلام، ط١، (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص١٤٩.
٤٣ـ يشير أدونيس إلى تأثير مشابه يزعم بأن التجربة الصوفية تعمل على إحداثه، وذلك بإبطالها العقل وإبطال أدواته فى الجسم نفسه. يقول: "فلكى يبلغ الإنسان مالاينتهى، لابد من تحويل الجسم نفسه إلى مد حركى لامنته، ويتم ذلك بإبطال فعل الحواس، إضافة إلى إبطال العقل، مما سيتبناه، بعد حوالى ألف سنة، رامبو والسرياليون بعده، بحيث يصبح الجسم كله كيانا أثيريا ـ مادة انخطاف وإشراق، لاحاجز بينه وبين المجهول، أو "الحياة الحقيقية الغائبة".
٤٤ـ أدونيس، النص القرآنى وآفاق الكتابة، ط١ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص١٣٨.
٤٥ـ يختصر أرسطو المبادىء التى تقوم عليها العقلانية الوحدانية، فى ثلاثة مبادىء هى: ١) مبدأ الهوية، ٢) مبدأ عدم التناقض، ٣) مبدأ الثالث المرفوع.
٤٦ـ النص القرآنى وآفاق الكتابة، ص٧٠.
٤٧ ـ الثابت والمتحول، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.
٤٨ـ يذهب أدونيس إلى أن المجتمع العربى هو مجتمع يرفض الآخر ولا يقبله إلا ضمن شروط خاصة. وتتضح هذه النظرة فى مقارنة أدونيس بين نظرية الحكم العربية ونظرية الحكم الديمقراطية. وتقوم النظرية الأولى على أساسين: ١) الأول، مبدأ المجتمع العربى وقوامه الدين، المدينة نفسها لاتقوم إلى بالدين. ٢) الثانى، وهو نتيجة طبيعية للأول: الآخر غير المسلم، أو المسلم الذى يخالف رأيه "رأى الجماعة"، هو آخر "مختلف" لا بالمعنى التعددى الإيجابى، بل بالمعنى السلبى: الفرقة، أو الانشقاق، أو الكفر. هذا "الآخر"، الشريك فى المدينة الواحدة، لايشارك مع ذلك فى بناء "الأمة" إلا بوصفه "تابعا" وفى إطار "التسامح". هو شريك فى "تقبل" ما تقبله "الأمة"، وعليه: مقابل "التسامح"، أن يقوم بالواجبات المدنية كلها، وأن يرضى فى الوقت نفسه، حرمانه من بعض "الحقوق": النظام والكلام، ص١١٣.
٤٩ـ أدونيس، ها أنت أيها الوقت: سيرة شعرية ثقافية، ط١ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص١٠٦.
٥٠ـ يفرق أدونيس بين الشعر بمعناه الواسع والشعر بمعناه الخاص. ويقصد بالأول الشعر بوصفه رؤيا تخيلية خلاقة. ويقصد بالثانى فن الشعر بذاته كنوع أو كشكل وزنى متميز.
٥١ـ أدونيس، زمن الشعر، ط٣ (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣) ص٩.
٥٢ـ المصدر نفسه، ص١٧٣.
٥٣ـ يقول أدونيس أن المجتمع العربى محاصر بين معرفتين: الأولى، تنقل الماضى، ولا تنقل منه إلا ثقافة الآخرة. والثانية، تنقل الحداثة الغربية ولا تنقل منها إلا ثقافة الدنيا، أعنى ثقافة المادة فى منجزاتها التقنية ـ الاستهلاكية. محاصر، بتعبير آخر، بين نقلين ـ طقسين: طقس النعيم السماوى، وطقس النعيم الأرضى ـ وهو لذلك مجتمع معطل: لاينتج (لايبدع) فكرا ولا ينتج تقنية. انظر: النظام والكلام، ص١٥١.
٥٤ـ يطرح أدونيس هذا الموضوع المحورى فى كتاباته كلها. لكن يمكن على الأخص الاطلاع على تناول أدونيس للموضوع فى كتابه: "النظام والكلام" وخصوصا الصفحات من ٣٢ وحتى ٣٩.
٥٥ـ انظر مثلا: النظام والكلام، ص٥٢ ـ ٥٣ن ص٦٤ ـ ٦٥.
٥٦ـ لأدونيس مقالة مشهورة بهذا العنوان نفسه مكتوبة فى عام ١٩٥٩ ومنشورة فى "زمن الشعر".
٥٧ـ الثابت والمتحول، ص ١٥٠.

٥٨ـ الرؤيا الإبداعية، مجموعة مقالات، سلسلة الألف كتاب، الكتاب رقم ٨٥٥، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ١٩٦٦) ص٢٨.
٥٩ ـ النظام والكلام، ص٦٧ ـ ٦٨.
٦٠ـ الثابت والمتحول، ص ١٥٤.
٦١ـ النظام والكلام، ص٧٠.
٦٢ـ أدونيس ، الصوفية، والسوريالية، ط٢ (لندن : دار الساقى، ١٩٩٥) ص١٥٥.
٦٣ـ الثابت والمتحول، ص ٥٤.
٦٤ـ نفسه، (٢) ص ١٠٢.
٦٥ ـ الصوفية والسوريالية ، ص١٥.
٦٦ ـ الثابت والمتحول، (٤) ص ٢٥١.
٦٧ـ المصدر نفسه ، ص ٢٥٢.
٦٨ـ الثابت والمتحول، (٢) ص ٩٩- ١٠٠.
٦٩ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٤.
٧٠ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٤.
٧١ ـ رغم جدلية هيجل إلا أن فلسفته هى فى نهاية المطاف فلسفة واحدية تحطم الثنائيات جميعا وتردها إلى عنصر واحد.
٧٢ـ باختصار شديد، فإن المقصود بالواحدية العلمية فى مثل هذا السياق هو تطبيق المنهج المستخدم فى مجال العلوم الطبيعية، على مجال العلوم الإنسانية، بحجة أن الظاهرة الإنسانية لاتختلف كثيرا فى جوهرها عن ظواهر الطبيعة المادية.